

**KANT Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN
PURA: DE LA LIBERTAD TRASCENDENTAL HACIA LA AUTONOMÍA Y LA
ESPERANZA MORAL.**

Oscar Eduardo Ocampo Ortiz

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE BELLAS ARTES Y HUMANIDADES
MAESTRIA EN FILOSOFIA CON ENFASIS EN MORAL Y POLITICA
PEREIRA
Noviembre 2014**

DEDICATORIA

Una vez más termino un proyecto académico, pero con él empiezan nuevas metas a lograr y con ellas nuevas luchas de reconocimiento y vanidad. Es la triste labor del ser humano que tiende a llenarse de nuevas cargas para hacer más pesado su efímero trasegar por el mundo. Si el saber y el conocimiento se convierten en una carga, qué superficial labor es dedicarse a la filosofía, su seducción sería engaño, una mera ilusión externa. Pero eso no es filosofía, la filosofía debe desligarnos de los fútiles apegos y los reconocimientos vacíos; ella debe ayudarnos a trasegar con serenidad y sin equipajes, pues esta es la condición para buscar lo que desde la antigüedad nos han enseñado Sócrates y Platón: la virtud del alma que está más allá del trajín de la vida y las falsas discusiones sin sentido, que poco o nada ayuda a lograr la virtud.

Por ello, dedico el arduo esfuerzo de dicho trabajo a reconocer la grandeza y misericordia de Dios que me ha donado la vida, pero sobre todo, la posibilidad de vivirla con libertad, dignidad y buscando siempre la virtud -no los valores- en el buen ejercicio de la libertad. Igualmente dedico este trabajo a la memoria de Roberto, que a pesar que ya no está, sus enseñanzas viven en mí mucho antes que la filosofía académica llegar a mi vida, pues me ha enseñado la verdadera filosofía, ser moralmente honesto y responsable de mis acciones. También dedico este trabajo a mi Madre: Flor Marina Ortiz, pues con su abnegación y trabajo duro y humilde me han permitido dedicarme al ocio de pensar. Espero que el sacrificio de ellos no haya sido en vano, pues más allá de los títulos obtenidos –que no son nada si no los acompaña la humildad y la virtud- espero vivir sabia y honestamente como lo amerita la nobleza y grandeza de la filosofía, de no ser así, todo habrá sido en vano.

AGRADECIMIENTOS

Agradeciendo en primera instancia a la Universidad Tecnológica de Pereira, por haber permitido una Maestría de filosofía más allá de las exigencias sociales y políticas dirigidas al consumo y la producción, propias de un sistema capitalista inhumano. La filosofía no tiene ninguna utilidad más que pensar y hacer libres a los hombres por medio de ése pensamiento. De esta manera, si los integrantes de la primera cohorte de filosofía entendieron que la labor filosófica es más que una simple *techné*, todos los esfuerzos y gastos de una institución cuya meta es el conocimiento quedarían saldados con creces. El saber y el conocimiento tiene como objeto servir a los hombres, reconociendo su humanidad y dignidad, no hay nada más loable que la Universidad Tecnológica en su deber esencial mantenga estos espacios de formación académica, sino quiere perder su razón de ser.

Agradeciendo igualmente al Carlos Eduardo Peláez y a su enorme tarea y responsabilidad con dicha Maestría, lo que muestra su alta formación humana. Agradezco igualmente al director de este trabajo de grado, José Camilo Ríos Gaviria, quien me prestó su ayuda incondicional, tuvo la enorme paciencia para leer y corregir un trabajo de esta naturaleza sin ser inferior a sus responsabilidades académicas. Profesor que siempre he admirado por su forma de ver el trabajo filosófico y la labor académica de una manera rigurosa, pero siempre alentadora. Igual reconocimiento doy a los distinguidos profesores y sus pertinentes seminarios, así como a mis compañeros y compañeras de clase por sus confortadores debates desde diversas perspectivas que ayudaron a enriquecer mi aprendizaje y labor filosófica y existencial.

TABLA DE CONTENIDO

DEDICATORIA.....	2
AGRADECIMIENTOS.....	3
TABLA DE CONTENIDO.....	4
ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	8

CAPÍTULO PRIMERO.

I. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA: DIOS Y LA LIBERTAD EN SU FUNCIÓN MORAL.

1.1 Kant y el problema de la fundamentación metafísica.....	19
1.2. La trascendencia de Dios frente a la finitud humana en Kant.....	37
1.3. <i>La Crítica de la razón pura</i> y su función delimitadora como puerta de entrada a la moral.....	50

CAPÍTULO SEGUNDO.

II. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO DE LA NATURALEZA, USO TEÓRICO DE LAS IDEAS REGULATIVAS Y TERCERA ANTINOMIA.

2.1. Conocimiento metafísico de la naturaleza, intuiciones y conceptos.....	61
2.2. ¿Es posible un uso teórico de la ideas regulativas?.....	85
2.3. Problemas cosmológicos y la tercera Antinomia.....	100

CAPÍTULO TERCERO.

III. SUJETO Y UNIDAD AUTORREFLEXIVA: LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA, EL SUPREMO BIEN Y LA ESPERANZA MORAL.

3.1. Sujeto y unidad en la <i>Crítica de la razón pura</i>	115
3.2. Autorreflexión y determinación de la voluntad.....	128
3.3. Libertad trascendental y libertad práctica, independencia moral.....	137
3.4. El supremo bien y la esperanza moral.....	152
CONCLUSIONES.....	164
BIBLIOGRAFIA.....	168

Abreviaturas utilizadas.

CrP (A y B)

Crítica de la razón pura. [***Kritik der reinen Vernunft***] Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Rivas. Madrid, Alfaguara. 1998.

CrPra.

Crítica de la razón práctica. [***Kritik der praktischen Vernunft***] Traducción, estudio preliminar, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro; revisión técnica de traducción de Peter Störandt. México FCE: UAM: UANM, 2005.

CdJ.

Crítica del Juicio. [***Kritik, der Urtheilskraft***] Edición y traducción de Manuel García Morente. Madrid, Editorial Espasa-Calpe. 2006.

FmC.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. [***Grundlegung zur Metaphisik der Sitten***] Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo. Editorial Ariel, Barcelona. 1996.

Ideas.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita. [***Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht***] Traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa; revisión técnica de Carlos Torres. Texto traducido de la edición de las obras completas de Kant, realizada por E. Cassirer (Immanuel Kant Werke, herausgegeben von E. Cassirer, Berlín) Buenos aires, Argentina, 2008.

Qilistración.

Respuesta a la pregunta: ¿Que es la ilustración? [***Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?***] Traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa; revisión técnica de Carlos Torres. Texto traducido de la edición de las obras completas de Kant, realizada por E. Cassirer (Immanuel Kant Werke, herausgegeben von E. Cassirer, Berlín) Buenos aires, Argentina, 2008.

Cfa.

La contienda entre las facultades. [***Der Streit der Fakultäten***] Estudio preliminar de José Gómez Caffarena y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Trotta. 1999.

Los Progresos de la metafísica.

Sobre la cuestión propuesta por la real academia de ciencias de Berlín como certamen para el año de 1771: ¿Cuáles son los reales progresos que ha hecho la metafísica en Alemania desde la época de Leibniz y de Wolff? [***Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1771 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?***] Traducción, estudio preliminar e Índices de Mario Caimi. México. Fondo de cultura económica. 2008.

Prolegómenos.

Prolegómenos a toda metafísica del futuro. [***Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als wissenschaft wird auftreten können***] Estudio introductorio y análisis de la obra por F. Larroyo. México, Porrúa. 1972.

O.P. (Opus Potumum)

Transición de los principios de la ciencia natural a la física. [***Übergang den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik***] Edición de Feliz Duque. Barcelona. Anthropos. 1991.

Antropología

Antropología en sentido pragmático. [***Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.***] Versión de Jose Gaos. Madrid, Alianza. 1991.

Refl.

Reflexiones sobre filosofía moral. [***Reflexionen zur moralphilosophie***] Traducción, estudio introductorio y notas de José G. Santos Herceg. Salamanca. Sígueme. 2004.

La Fpmsi.

La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible Carta Marcus Herz. [***De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis***] Traducción de Jaime Velez y Guillermo Hoyos Vasquez. Bogotá, Universidad Nacional. 1980.

Osbs.

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. [***Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen***] Edición bilingüe. Traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica. 2005.

PmcN.

Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Introducción de Carlos Másmela. [Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft] Madrid. : Alianza Editorial. 1989.

PnCrP.

Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard) [Über eine entdeckung nach der alle neue kritik der reinen vernunft durch eine altere entbehrelich gemacht werden soli] Traducción del alemán, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan. Buenos Aires. Aguilar. 1960.

Historia Natural.

Historia natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecanico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton. [Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels] Con el Estudio de Pedro S, Laplace. Nota Preliminar de Manuel Sadosky. Buenos Aires. Latauro. 1946.

Logica

Lógica un manual de lecciones.[Logik] Edición original de G. B. Jäsche) acampañada de una selección de reflexiones del legado de Kant. Edición María Jesús Vázquez Lobeiras, Prefacio Nobert Hinske. Madrid. 2000.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se tratará del problema de la *libertad* en la *Crítica de la razón pura* (CrP) y de las *implicaciones* de dicha problemática para la filosofía práctica de Kant. La guía es la importancia fundamental de la *libertad trascendental* expuesta por el propio Kant para todo su pensamiento crítico, y desde luego, para toda su filosofía moral. “Merece especial atención el hecho de que la *idea trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla representa la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de la libertad” (A 533/ B 561) Fundamento que se presenta tan sólido que Kant no duda en decir: “[...] la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de la libertad práctica” (A 534/ B 562) Dicha libertad se presupone desde el segundo prólogo a la crítica especulativa cuando Kant marca la doble función de la crítica teórica: negativa, no podemos sobrepasar los límites de la experiencia, nuestro conocimiento es sólo relativo a los fenómenos; positiva, disuadir a la razón de falsas pretensiones, disipando la *ilusión trascendental* y, fundamentalmente, esboza o señala la posibilidad de otro uso de la razón. La razón pura tiene también un uso práctico el moral, que para Kant es absolutamente necesario e inevitable, pues la razón se ve “obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad” (B XXV).

Pero la *Paradoja* de libertad consiste en incurrir en “[...] que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre” (B XXVII) Sin duda, dicha paradoja se puede solucionar si consideramos, la enseñanza de la crítica especulativa en el sentido de tomar los objetos como *fenómenos* y como *noúmenos*. La solución que nos ofrece la crítica y el idealismo trascendental de Kant a dicha paradoja consiste, entonces, en concebir que las representaciones no se rigen por las cosas en sí “[...] sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, desaparece la contradicción” (B XX). Esto es lo que diferencia, el *idealismo trascendental* de Kant de todas las posturas anteriores, especialmente el *realismo*

trascendental con el que se enfrenta. Sin duda, ésta es la misma posición que toma Kant respecto a los problemas cosmológicos, y en especial en la tercera antinomia donde aparece con toda claridad el problema de la libertad trascendental, en relación con el determinismo de la naturaleza de un modo problemático, como razonamiento dialéctico de la razón. De esta manera, la fundamentación de la posibilidad de la libertad se da desde las distinciones propuestas en la *CrP* y en la *FmC*. La razón teórica se sume en un conflicto irresoluble, en una antitética cuando intenta “pensar” la oposición entre *causalidad natural* y *libertad*; oposición que no resulta superada en la crítica especulativa de forma definitiva y, sólo sugiere la validez de la *libertad* en el *plano inteligible* o *nouménico*. La distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* tal como ella aparece en la exposición de la crítica de la razón teórica, permitiría admitir sin contradicción alguna la *posibilidad* de la *libertad*, lo que sería suficiente para servir de principio a otro uso de la razón, un uso práctico, que si bien es independiente de la razón pura teórica, no puede contradecir los resultados de la crítica especulativa y más bien debe asumirlos.

En este sentido, se puede entender la importancia de la libertad trascendental en Kant. La *libertad trascendental* o cosmológica la define Kant como cierta capacidad (*Vermögen*) de empezar por sí mismo un estado espontáneamente. (Ver, A 533/ B 561) pero dicha libertad es una idea problemática y tiene un sentido justamente cosmológico como absoluta espontaneidad de las causas, para comenzar a ser una serie de causas fenoménicas. Es a partir de la tesis de la *libertad trascendental* que se abre la puerta para la *libertad moral*, por el hecho de permitir pensar una causalidad diferente a la *absoluta necesidad natural*. De igual forma se abren todas las nociones que entran en juego en el ejercicio de la *autonomía moral* y la determinación racional de la moral lejos de todo influjo externo, sea deseo o inclinación. De esta manera, se puede demostrar cómo la libertad trascendental, pensada problemáticamente en relación con la tercera antinomia es desbordada por la libertad moral que se puede pensar sin contradicción alguna, en el sentido que las categorías de la libertad presentan una ventaja evidente en comparación con las categorías de la naturaleza, “mientras que éstas son meras formas del pensamiento que, mediante conceptos universales, sólo designan determinados objetos para toda intuición posible para nosotros” (115, 66), aquéllas en cambio, persiguen la determinación de un *libre*

albedrío que tiene por fundamento una *ley práctica pura a priori*. Las categorías de la libertad, los conceptos prácticos no necesitan “[...] esperar las intuiciones para tener significado, y ello por la importante razón de que ellos mismos producen la realidad de aquello a lo que se refieren (la convicción de la voluntad), lo cual no sucede de ningún modo con los conceptos teóricos” (116, 66) Se puede concebir sin contradicción, que es precisamente dicha libertad la condición de posibilidad de la libertad práctica-moral. No obstante, dicho problema se logra siguiendo el recorrido de la *CrP* a través del procedimiento y desarrollo de los argumentos principales de dicha obra en referencia al tema del interés presentado aquí. Sin duda, en dicho procedimiento se marca la *existencia activa* del sujeto humano, en la construcción no sólo del conocimiento, sino esencialmente, de su moralidad. Pero también se intenta marcar la superioridad de la filosofía moral, sobre cualquier pensamiento político o del derecho.

De manera general, puede sostenerse que el pensamiento de Kant versa sobre dos grandes conceptos: *naturaleza y libertad*, y las relaciones de unión y tensión entre ellos. Pero entre dichos conceptos, esencialmente se marca la *existencia activa* del sujeto humano. La empresa que Kant denomina crítica se puede proponer como *fundamentalmente moral*, pero se da dentro del marco de los límites que establece la crítica teórica-especulativa. En este sentido, la *CrP* establece las condiciones de posibilidad de la facultad de conocer y sugiere, la posibilidad de la facultad de desear. Según lo expone en la *Contienda de las facultades*: “La filosofía debe presentar al hombre conforme a todas sus partes constitutivas, cómo es y cómo debe ser, esto es, tanto con arreglo a sus determinaciones naturales, cuanto a su situación con respecto a la moralidad y la libertad” (KANT I. , 1999, pág. 49) En la *CrP* se establecen las *condiciones de posibilidad* del conocimiento científico, siguiendo dos objetivos fundamentales: el primero es establecer una crítica a la metafísica tradicional que pretendía ser ciencia al postular cuestiones tan controvertibles como la *inmortalidad del alma*, la *existencia de Dios* y la *libertad en nuestras acciones*; el segundo es que dichos objetos fundamentales para la metafísica tradicional, al no poderse demostrar legítimamente para el uso teórico-especulativo de la razón, dejan a la metafísica sin fundamento para establecerse como ciencia. De lo anterior se desprende la segunda consecuencia, ligada fundamentalmente a la primera, la *inmortalidad del alma*, la *existencia de Dios* y la *libertad*, quedan desbordadas de las

condiciones de posibilidad del conocimiento científico, lo que equivale a establecer una *diferencia* entre teoría y práctica. Como parte de nuestras conclusiones queremos mostrar el recorrido que nos ha llevado a establecer la libertad trascendental como condición de posibilidad de la libertad práctica objetivo fundamental de dicho trabajo.

Primer capítulo.

En primera instancia se intenta reconocer la crítica de Kant a la metafísica tradicional (metafísica dogmática) de Leibniz a Wolff que no reconoció los límites de la razón humana en el plano teórico-especulativo, y extralimitó sus alcances pasando del conocimiento de objetos de una experiencia posible a *Dios* y la *libertad* entes suprasensibles que no fundan conocimiento alguno. De lo anterior se deriva que la primera parte de la *CrP Estética y Analítica Trascendental*, no es una metafísica general, u ontología, según lo piensa Martín Heidegger, sino una *Analítica del entendimiento puro*, la *CrP*, más bien traza el plan de una *Filosofía Trascendental*. Por ello –dirá Kant- una “[...] doctrina sistemática de conocimientos sintéticos a priori de cosas generales (el principio de causalidad por ejemplo), tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera *analítica del entendimiento puro*” (B 303/ A 247) En este sentido, la *CrP* no intenta fundar ninguna pretensión ontológica como ciencia general, sino que es más bien una analítica del entendimiento puro, ciencia que en los *Progresos* se denomina filosofía trascendental (*Trasscendental Philosophie*) y contiene todos los principios a priori del conocimiento.

Lo segundo a considerar es la idea de Dios, ente suprasensible que no puede ser postulado como objeto de conocimiento. En este orden, el principio arquimédico que Kant encuentra para desligarse y enfrentarse a la metafísica tradicional es el concepto de *intuición sensible*, único por demás, que puede tener el hombre. A partir de esta intuición se le *niega* a la idea de Dios un puesto dentro del conocimiento natural. Desde este punto de vista, el conocimiento humano tiene en primera instancia la *condición de posibilidad* en las formas puras de la *intuición sensible*: espacio y tiempo. Dichas formas son propias de nuestra facultad receptiva, lo que implica que el hombre con su intuición sólo puede recibir la afección de objetos dados a través de

estas formas puras de la sensibilidad. Esto lo postula Kant en la *Conclusión* a la *Estética Trascendental* cuando nos dice:

Esta forma de intuirse llama sensible por *no ser originaria*, es decir por no ser de tal naturaleza, que se dé a través de ella misma la existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición) si no que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto (B70)

La intuición (*Anschauung*) es finita, pues sólo es posible como receptividad limitada de objetos. Kant en la *Estética Trascendental* marca la necesidad de diferenciar entre intuición *sensible* e *intelectual*. El objeto no es sólo para nosotros objeto de intuición, sino fundamentalmente de intuición sensible. Dicha intuición humana “no es originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivatus*) y, por consiguiente, no se trata de intuición intelectual.” (B 72). Dicho postulado es confirmado en el párrafo 77 de la *CdJ*, cuando sostiene que la única intuición posible para nosotros es la intuición sensible, la intelectual, si es que existe, sólo puede ser considerada en unión con un ser supremo que con su pensamiento crea el objeto de forma inmediata. Pero Kant a su vez cuestiona la intuición intelectual, pues de ella no tenemos información alguna. Lo anterior marca el primer límite del conocimiento en Kant, la *receptividad de la intuiciones*, que unida a los conceptos puros del entendimiento muestra nuestra condición finita de conocer. Teniendo en cuenta aquello, Kant reconoce dos objetos fundamentales en los cuales la razón humana concentra todo su sistema y legislación: *naturaleza y libertad*, según se expone en A 840/ B 868. Pese a ello, la *CrP* empieza a insinuar la superioridad de la filosofía moral y la tarea fundamental del filósofo unida a esta importante actividad expuesta en éste mismo numeral. Lo que marca, si se quiere, el giro de la filosofía de Kant hacia Rousseau, es decir, giro hacia el mundo moral en la propia crítica especulativa.

Lo tercero a mostrar en dicho capítulo está basado en un análisis de la última parte de la *CrP*, la *Doctrina Trascendental del Método*, donde por primera vez Kant expone su concepción de *sistema*. Kant propone que es humillante para la razón humana que no pueda conseguir nada en su uso puro, y necesite una disciplina que evite sus extravagancias e *ilusiones*. En este orden, dice Kant: “La mayor utilidad –tal

vez única utilidad- de toda la filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores” (A 795/ B 823). De esta forma si se marca la diferencia entre fenómeno y nómeno, la crítica especulativa nos permite ver dos cosas: primero la labor negativa, al postular los límites de la razón en su uso teórico, segundo la labor positiva, insinuar la necesidad de su uso práctico moral, lo que concuerda con el segundo prólogo a la misma obra, como ya se había dicho antes. La crítica especulativa es una brújula y un mapa de navegación para movernos por el mundo de la metafísica teórica sin perdernos en oscuridades e ilusiones, pero a la vez nos lleva hacia el puerto donde podemos visualizar el anhelado mundo moral, donde brilla la libertad como condición esencial de lo moral.

Capítulo segundo.

El segundo capítulo se propone tres cosas: primero señalar que el conocimiento teórico de la naturaleza sólo se puede dar a partir de *intuiciones* y *conceptos*, lo que marca a su vez, el límite mismo de la *filosofía trascendental*. La legitimidad de la *Deducción Trascendental* de los conceptos puros del entendimiento, entonces, sólo puede ser lograda en la medida en que los conceptos puros del entendimiento sean referidos a la intuición. Para lograr lo anterior se parte del esclarecimiento de la intuición logrado en el primer capítulo, que establece la condición receptiva y finita de la intuición humana. Pero además se mantiene una posición crítica frente Heidegger y Cassirer, en el sentido de que no hay que buscar supeditar conceptos a intuiciones como lo propone Heidegger, pero tampoco marcar de forma unilateral la superioridad de los conceptos y la espontaneidad del entendimiento frente a las intuiciones como lo afirma Cassirer. Para ello, y siguiendo a Kant, se remarca la necesidad de la *reciprocidad* entre intuiciones y conceptos para la construcción del conocimiento metafísico de la naturaleza; se acude, al concepto de *correlación*, que si bien no está en la terminología de Kant, se puede inferir y aplicar en el sentido que el mismo filósofo alemán nos dice:

Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensible los conceptos (es decir, añadirles el objeto de la intuición)

como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos) (A 51/ B 75)

Sólo comprendiendo dicha correlación se puede entender no sólo la *Deducción metafísica* de las categorías, sino esencialmente su *Dedución trascendental*; es decir, la legitimidad de éstos y la posibilidad de que puedan fundar un conocimiento objetivo y no ser meros conceptos vacíos. La posición de Heidegger, sólo puede ser defendida hasta éste punto, pero se complica si intentamos pasar al problema de la *libertad* y la *moralidad*. De esta manera, el límite de la filosofía trascendental será la analítica trascendental. La analítica llega, pues, a este importante resultado:

Lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de la experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad –es en el terreno demarcado por esos límites donde se dan los objetos-, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. (B 303 / A 247).

La segunda parte tiene la intención de mostrar, el problema de la *Dialéctica Trascendental*, la cual se centra en las ideas de la razón: Dios *libertad de nuestras acciones* y el *origen del mundo*. Lo primero que hay que decir, es que dichas ideas no son creadas por la razón –la razón no produce conceptos-, sino que ella simplemente hace un uso trascendental de las categorías. Es decir, las extiende más allá de lo sensible, en dicha ampliación es que se produce la *ilusión trascendental*, al pensar equivocadamente que dicha extensión es legítima y amplía el conocimiento. De esta forma las ideas no tienen más que un uso heurístico. “De esta forma, la idea no es una realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es objeto, sino cómo hay que *buscar*, bajo la dirección de este concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general”(A 671/ B 699) De esta manera, la metafísica no puede ser ciencia, sino una tendencia natural de la razón a completar de forma sistemática la totalidad de las condiciones. En este mundo se empieza a insinuar el *uso moral* al decir Kant, que la razón no sólo tiene ideas, *sino ideales*, y puede crear máximas. “[...] la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores), y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad” (A 569/ B 597)

Lo tercero y último de éste segundo capítulo es la consideración de los *problemas cosmológicos* y la *tercera antinomia*, donde se presenta la libertad

trascendental. El Objetivo es considerar, que el problema de las antinomias es un conflicto en que se sume inevitablemente la razón por su propia naturaleza, se puede manejar si mantenemos una posición crítica frente a la posición del *realismo trascendental*, que sume los fenómenos como cosas en sí y, no como meras representaciones de nuestra facultad de conocer, como lo piensa el idealismo trascendental de Kant y, es esta posición del realismo lo que lleva a la ilusión trascendental. Dicha posición, la asumimos partiendo de los postulados de Henry E. Allison, Erik Watkins y Paul Guyer. Si se considera en profundidad la tercera antinomia se puede ver, que las dos tiene fuertes argumentos para considerarse como válidos, si se considera tanto la tesis como la antítesis. Sin embargo, aceptar de forma única y absoluta una u otra posición generaría, como dice Kant, una *desesperación escéptica* o un *dogmatismo tenaz*. Ambas posturas significan la muerte de la filosofía sana, si bien la primera podría denominarse acaso eutanasia de la razón pura. Asumir la doble perspectiva de las antinomias, válida por un lado para el mundo de los fenómenos, por un lado, mientras por el otro, y a la misma vez, válida para lo inteligible, es suficiente, para abrir la puerta al mundo de la libertad, en sentido moral.

Capítulo tercero.

En el capítulo tercero, igual que en los dos anteriores se proponen tres objetivos. El primero es analizar la concepción del sujeto en Kant, y como éste se puede presentar como sujeto *empírico* o *trascendental*, como *fenómeno* y *noúmeno*. Sin embargo, se muestra que esto no implica suponer dos sujetos en Kant, sino más bien, dos usos de la razón: un uso teórico y otro práctico. Es claro en Kant que el yo trascendental, el “Yo pienso” no es un yo sustancial y de hecho, sino un yo trascendental y de derecho, dicha posición la asumimos siguiendo la interpretación de Sartre, en su texto, *La trascendencia del ego*. En la filosofía teórica de Kant, este yo no es fenoménico o psicológico, sino trascendental. Es la condición de posibilidad de toda síntesis a priori y de todo conocimiento fenoménico, este yo trascendental unifica la diversidad de representaciones empíricas dadas a la intuición pura e interna del tiempo, es en otras palabras, es una unidad de conciencia, por la cual se puede decir que dichas representaciones son más y me pertenecen en cada momentos sucesivos del tiempo. Establece así Kant la unidad e identidad de nuestras representaciones en la

auto-actividad del sujeto pensante. Por otro lado, en la *CrPra* la razón se dirige a determinar mediante leyes universales o principios prácticos la voluntad, independiente de toda injerencia externa, sea *deseo* o *inclinación*. En este sentido, la voluntad se presenta como una facultad que se puede determinar a sí misma a partir de principios racionales. La libertad así se empieza a marcar como autonomía de la voluntad frente a toda injerencia externa. En la *FmC* lo expresa de la siguiente manera: “Yo digo, así pues: todo ser que no puede obrar de otro modo que bajo la *idea de la libertad* es precisamente por eso realmente libre en sentido práctico [...]” (448, 5-10) La libertad humana se muestra como la capacidad de éste obrar nada más que por los principios de la razón, alejándose de toda influencia de la experiencia. Dirá Kant, entonces en la primera sección de la *FmC*: “Por ello ninguna otra cosa que la *representación de la ley en sí misma*, que desde luego, *sólo se da en el ser racional*, en tanto, que es ella, pero no el efecto esperado, el fundamento de la determinación de la voluntad, que puede constituirse en el bien tan excelente al que llamamos moral” (401, 10-15).

Lo segundo será mostrar como la *CrP* al establecer la diferencia entre fenómeno y noumeno abre la posibilidad al uso práctico de la razón. Estos conceptos tan controvertibles en dicha crítica especulativa, unidos además a la negación del uso trascendental de las categorías pueden ser comprendidos de una mejor forma desde los postulados de la *CrPra*. Pero dicha obra no se dedica únicamente a llenar los vacíos, o posibles contradicciones de la crítica especulativa, sino que allí la moral adquiere total autonomía, en el sentido, que las categorías de la libertad adquieren total independencia de las intuiciones puras de la sensibilidad, y no necesitan referirse a ellas para producir realidad. “El principio supremo de la libertad deviene inmediatamente en conocimiento y no necesita esperar intuiciones (*Aschauungen*) para esperar significación (*Bedeutung*), y ello por la importante razón que ellos mismo producen realidad” (116, 66) Esto es posible en el sentido, que la razón ya no se dirige a las intuiciones sino a sí misma, y por ende, no se dirige a la ley de la naturaleza, sino de la libertad. Sin embargo, este importante logro de Kant, no hubiera podido ser posible, si la crítica especulativa no allana y limpia el camino, no sólo al mostrar los límites del conocimiento teórico, sino la posibilidad conflictiva y problemática de la *libertad trascendental* en la tercera antinomia. Dicha libertad, si bien es desbordada por la *libertad moral*, se puede considerar como la esencia de la libertad moral. Así

parece verlo Kant, en el sentido que “[...] la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de la libertad práctica” (A 534/ B 562).

Lo último que se propuso en este capítulo y en el trabajo en general, es la consideración de la *antinomia* de la razón práctica entre *moralidad* y *felicidad* y sus consecuencias, especialmente para la *esperanza moral*. Kant propone que el supremo bien, consta de la unión de la felicidad y la virtud-moral, ésta última como el hacernos dignos de la felicidad no nos garantiza el supremo bien, a no ser en la presuposición de un *creador moral* de la naturaleza. Dicho postulado, unido al deber moral son *conditio sine qua non* para esperar el supremo bien; dichos postulados abren la posibilidad de la *esperanza moral*. Sin embargo, la esperanza moral está hipotecada por dicho teísmo kantiano, e incluso la concepción orgánica y teleológica de la naturaleza en los mismos textos de la *Filosofía de la Historia* no se desligan de estas consecuencias de la prueba moral de la existencia de Dios formulada en la *CrPra* y la confirmación de dicha prueba en el parágrafo 86 de la *CdJ*. La esperanza, vista desde este punto de vista, sólo se puede considerar como un esperar en Dios, para lo cual, el *creyente* debe asumirlo como una *fe racional*. La esperanza moral al estar sumida en Dios, lo que muestra es la impotencia humana y su limitación para alcanzar la paz y la felicidad en la sociedad y, sólo queda esperar un reino moral de los fines, como reino de Dios, según lo asume en una de sus últimas obras la *Contienda de las facultades*. Ver, (KANT I. , 1999, pág. 53)

De esto se derivan dos consecuencias: primero que el hombre asuma una creencia racional en Dios, lo que lo convierte en creyente, que funda su esperanza de la felicidad y del bien supremo, lógicamente, desde la condición de posibilidad del hacerse digno de ella por medio de la virtud moral. Lo segundo, es el comprender que su dignidad sólo consiste en el *buen uso* de la *libertad*, en el deber moral, y que su propia recompensa es la virtud. Esta última opción, puede mover al hombre a que cumpla sus deberes morales, sin esperar nada a cambio más que su propia tranquilidad interior, y desde luego, el respeto al otro como representante de la humanidad por su capacidad de ser moral. Sin embargo, esta última postura abre la puerta al menos pensable de una fe y esperanza no religiosa, sino una esperanza en el progreso moral de los hombres en el mundo donde reine la *libertad*. De esta manera, el único sentido de la vida, no es simplemente vivir, sino vivir bien y dignamente, pues sólo esto

compensa la existencia más allá de toda recompensa material y espiritual. Después de todo sólo los seres humanos que con respecto a cada una de sus acciones han hecho un buen uso de su libertad pueden recibir la muerte con la serenidad y calidez de una tierna sonrisa, pues ha cumplido su deber más allá de toda dificultad y miseria presente.

CAPITULO PRIMERO

I. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA: DIOS Y LA LIBERTAD EN SU FUNCIÓN MORAL.

1. Kant y el problema de la fundamentación metafísica.

El objetivo fundamental de esta tesis será interpretar el proyecto crítico de Kant como eminentemente moral. Dicha interpretación supone comprender y desarrollar las relaciones entre *Naturaleza* y *Libertad* tal y como se presentan desde la *Crítica de la razón pura* (CrP), pues ésta se presenta como la puerta de entrada para concebir dicho proyecto. De acuerdo con dicha interpretación el inicio de la empresa fundamentalmente moral, pero se da dentro del marco de una *analítica del entendimiento puro* y no de una metafísica general u ontología que el propio Kant rechaza por pretenciosa. Es decir, una moralidad que se desarrolla partiendo de esta analítica, permite reconocer el buen uso de las facultades y la finitud de las mismas. Dicho proyecto tiene como objeto el reconocimiento de las *facultades* de conocer y desear en su relación, pero también en su especificidad, donde la *libertad* se presenta como nota definitoria del ser-del-hombre en su moralidad con las cosas como simplemente subsistente en sentido natural, como sometidas a leyes naturales. Una libertad vista en este sentido es una libertad que se presenta como postulado *esencial* de lo moral. Dicho pensamiento está dinamizado no sólo por los conceptos de *naturaleza* y *libertad*, sino por las relaciones de tensión y unión entre dichos conceptos. Lo anterior diverge de las posiciones tradicionales que interpretan el pensamiento de Kant como epistemológico o simple y solamente como metafísico.

En este nuevo proyecto, se empieza a demarcar una intención, una *insinuación* moral donde se moviliza un concepto de razón en oposición a la metafísica tradicional de Leibniz a Wolff que no reconoció sus límites o su *carácter finito* en todos sus usos y extralimitó sus alcances, pasando del terreno teórico especulativo (propiamente científico) al suprasensible sin justificación alguna. Para ello se propone inicialmente en este primer capítulo, *el problema fundamental de la metafísica* con la cual Kant discute. Lo segundo –dentro de este mismo capítulo- será un intento de presentar las discusiones de Kant sobre la idea de Dios y los argumentos sobre su existencia y la importancia de éste para su pensamiento moral. Como lo habíamos

señalado al comienzo de este capítulo la primera parte de la *CrP* como una *Analítica del entendimiento* que al demarcar el límite legal y objetivo para el conocimiento puro y a priori de objetos de una experiencia posible, desde su inicio insinúa la posibilidad de lo práctico-moral, donde la libertad es la *condición de posibilidad* para un uso práctico de la razón. En este sentido, la *Doctrina trascendental del método* donde por primera vez Kant esboza su concepción de sistema, las ideas de *Dios*, el *mundo* y la *libertad* se presentan como una preocupación por lo suprasensible, justificadas sólo como una tendencia natural de la razón no válida para el conocimiento científico y objetivo de la naturaleza. Pero dichas ideas alcanzan legitimidad a partir de la libertad humana en el mundo moral. Por ello, la moral no es un conocimiento, en el mismo sentido de la ciencia, es simplemente un uso distinto de la razón, un uso práctico.

El punto de partida de Kant sobre la metafísica está determinado y proyectado por dos focos u horizontes de pensamiento. Por un lado, la metafísica de Baumgarten y Wolff hasta Leibniz quienes apoyados en la causalidad aristotélica pasaban de una verdad conocida de manera sensible a otra no conocida por los sentidos, y en la que se presenta a Dios como fundamento de todo; por el otro, la discusión y crítica dada alrededor de la *causalidad natural* por David Hume¹ y cómo ésta en cierta forma

¹ Kant atribuye a Hume, en *Los Prolegómenos* el haberle despertado del adormecimiento dogmático. Sin duda, durante el trayecto histórico de la metafísica, Kant reconoce pocos cambios sustanciales, dos de ellos, los encontramos en Locke y la respuesta de Leibniz a éste, en su *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*; pero el cambio más radical es la crítica de Hume al problema de la causalidad. Así se expresa Kant al respecto en el prefacio a los *Prolegómenos*: “Hume partía de una concepción particular, pero sólida, de la Metafísica, a saber, la de la conexión de la causa y el efecto (por consiguiente también de la relación entre la fuerza y la acción, etc.), e invitaba a la Razón, que pretendía haberla engendrado en su seno a declararle con qué derecho puede existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto haga necesario suponer otra cosa” (KANT I. , 1972, pág. 22) Para Kant, sin duda, Hume está indagando a toda la metafísica, especialmente a los metafísicos dogmáticos cómo pasan de una cosa conocida a otra desconocida utilizando el enlace causal. Lo que está poniendo en duda Hume desde la perspectiva de Kant, es la causalidad misma, cómo los metafísicos pasan de un conocimiento de experiencia a otro que no tiene nada que ver con ella, usando la causalidad natural, sin dar cuenta de dicho paso. (KANT I. , 1972, pág. 23) No es menos cierto, que Hume, niega la causalidad como un hecho natural, y sólo da la posibilidad de ésta como un hábito o costumbre, en este sentido, Hume no sólo está destruyendo la Metafísica, sino la ciencia misma. Kant observa, que el hecho que Hume no haya podido observar o dar crédito al *conocimiento a priori*, terminó por determinar la negación de la validez de la matemática pura y la ciencia natural pura lo que no le permitió ver el problema general que había desatado con su crítica al uso de la causalidad que hacían los metafísicos, según se puede ver en la expresión de Kant en el parágrafo 2b de los *Prolegómenos* (KANT I. , 1972, pág. 32). Si el enlace causal no es producido por un principio natural, entonces debe ser producido por la razón, sin duda, este es el origen, para buscar una solución al problema de la inducción que al Hume no encontrarlo en la experiencia negó toda posibilidad a dicho enlace. Al respecto dice Kant en relación con las nociones de causa y efecto “[...] por un principio único, llegué a la deducción de que, estas nociones, de la cuales yo estaba ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura” (KANT I. , 1972,

permite un conocimiento regular de los fenómenos de la naturaleza. Dicha discusión está anclada desde luego, en el escenario propiciado por las leyes de la mecánica de Newton que en el fondo presupone unos principios metafísicos, como lo muestra Kant en su texto *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (desde ahora *PmcN*) texto que apareció en 1786, pero que obedece a un proyecto anterior a la *CrP*.

El conocimiento de la naturaleza en Kant presupone *intuiciones sensibles* y las mismas *categorías del entendimiento*, pero en última instancia es la causalidad la que permite un regular conocimiento de la naturaleza fenoménica, según lo expresa el propio Kant en las *Analogías de la experiencia*. Kant postula allí que todos los fenómenos están unidos en cuanto a su existencia por *reglas a priori*: “la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones” (B 219) O en términos del *principio de causación*, postulado por la *Segunda Analogía*: “Todos los cambios tienen un lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto” (A 189/ B 232)

Por otro lado, el problema de la causalidad y la existencia de Dios están unidos durante todo el siglo XVII e inicios del XVIII a los problemas de índole científico. ¿Es necesario para explicar el conocimiento de las leyes naturales presupone un ente divino después de la mecánica de Newton, a pesar de que el mismo Newton considera la necesaria intervención de este Dios en la trama y movimiento del universo?² El conocimiento natural y mecánico del universo por medio de las meras leyes de naturaleza y la proposición de Dios como fundamento de dichas leyes o como interventor en el orden natural muestran ya de por sí una relación entre ciencia natural y metafísica en el siglo XVII que parece contradictoria –relación que si bien es problemática-seguía siendo vinculada a este debate³, y que llevó a Kant a realizar la

pág. 23) No se puede olvidar, que incluso, el mismo problema de la filosofía trascendental lo ubica Kant en Hume, cuando este afirma que ni siquiera conocemos objeto, sino puras sensaciones, esto lleva a Kant a buscar, una solución al problema de la unión o síntesis de la filosofía trascendental.

²Hay muchas relaciones entre el pensamiento de Newton y su familiaridad con el concepto de Dios. Ver *Newton y el Dios del dominio. Teología voluntarista ilustrada en los conceptos de espacio absoluto y tiempo absoluto y Gravitación universal* (OCHOA, 2005, pág. 104 a la 126)Vemos además de esto, las fuertes relaciones del pensamiento científico de Newton sobre el conocimiento de las leyes de la naturaleza y la alquimia, relación que nos presenta el papel de la magia en el origen de la ciencia moderna Webster Charles: *De Paracelso a Newton: la magia en la creación de la ciencia moderna*. (CHARLES, 1988, pág. Pág. 193.)

³¿Quién pone la causalidad natural? ¿Se sostiene la causalidad por si misma? Este es propiamente el

distinción entre naturaleza (*Natur*) y libertad (*Freiheit*) como dos campos fundamentalmente distintos.

Dicha relación entre el conocimiento de la naturaleza y la presuposición metafísica necesaria de Dios para éste conocimiento, es uno de los debates de Kant con su tradición. La gran dificultad consistía en el hecho, de que el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento que el hombre tenía de ésta, seguía unido a la omnipotencia del *Summum Ens*, ser cuya esencia es su existencia, pues era el ser que no podía no existir y del cual dependía todo como su fundamento⁴

problema de la IV *Antinomia*, que reza más o menos de la siguiente forma: “Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario (tesis), o por el contrario, Nada existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe nada fuera de él en cuanto causa suya (Antítesis) CrP A 453/ B 481, Ver *Prolegómenos* Parágrafo 51. Desde Aristóteles se empiezan a establecer cuatro causas: Causa material, formal, eficiente y final; el pensamiento cristiano fundamentalmente se dedica a interpretar estas cuatro causas, identificándola causa eficiente con Dios. A partir del Renacimiento y el siglo XVII, la deconstrucción de las causas materiales, formales y finales, dejan sólo la *causa eficiente*, pero ya no determinada con relación a Dios, sino al propio hombre y sus fuerzas en el caso de la política o al movimiento inherente a la naturaleza en el caso de la física. Sin duda, es la causa eficiente, o mejor *causa motriz* en la que se centran las disputas sobre el conocimiento natural como se puede ver a partir de Galileo y la mecánica de Newton, con la ley de inercia. El pensamiento de Descartes y Locke pretende articular un nuevo modelo de causalidad en consonancia con las nuevas demandas de la ciencia físico-matemática, pero pronto se les comunica a estos sus fracasos, tanto en el campo del empirismo como del racionalismo. La posición de Descartes fue atacada por racionalistas modernos como Nicolás Malebranche, Benedict Spinoza, y Gottfried Wilhelm Leibniz; los tres acuden prácticamente al mismo argumento: Descartes no puede explicar la relación entre la *sustancia extensa* y la *pensante*. En este sentido, Malebranche considera que ni la mente ni el cuerpo, sustancias finitas pueden explicar el origen y la causa del movimiento de la naturaleza, y sólo Dios una sustancia infinita y omnipotente puede explicar el movimiento del universo y la relación mente-cuerpo. Leibniz por el contrario, afirma que Dios antes de la creación ha preestablecido las relaciones entre la sustancia y el movimiento de las mismas. Spinoza argumentó que la mente y el cuerpo no son sustancias diferentes, sino atributos de una única sustancia que lo abarca todo (Dios o la naturaleza), entonces esa causalidad entre la mente y el cuerpo es una relación no entre sustancias de diferentes naturalezas, sino más bien entre dos atributos, de la infinidad de atributos que tiene esa única sustancia, de la cual solo conocemos los atributos de extensión y pensamiento. Ver *Ética, Primera parte*, Definición II, III, IV y *demonstración y escolio de la proposición XIX, demostración y corolario I, II de la proposición XX*. (SPINOZA, 1984., págs. Págs. 25, 45, 46.) Como se puede ver aun con los avances de la ciencia el concepto de Dios se niega a salir del problema de la causalidad, y sólo hasta Hume, el problema de las relaciones entre las cosas a partir de la causalidad adquiere un verdadero planteamiento crítico dejando la causalidad natural sólo en el plano del hábito o la costumbre, contra él, Kant afila sus argumentos; por un lado, porque si la causalidad es sólo una costumbre que nos permite relacionar dos acontecimientos, la ciencia no será más que una creencia apoyada en dicha costumbre, por otro, la metafísica desde esta postura no tiene ningún fundamento igual que la presuposición de Dios para explicar el mundo. Según los kantianos, Kant presenta una respuesta al problema de la causalidad en la *Segunda analogía de la experiencia*, los humeanos pronto verán en estos argumentos como meras falacias, de modo que el problema continuó siendo tema de discusiones. Dicha controversia nos la presenta Eric Watkins en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, especialmente en la *introducción* donde nos brinda un buen panorama histórico-conceptual de las discusiones (WATKINS, 2005., págs. 1-23.)

⁴Los trabajos pre-críticos de Kant están unidos a unos intereses metafísicos y fundamentalmente

Dicha sujeción arrastraba tras de sí la noción que el conocimiento de la naturaleza física y sensible de las cosas nos daba noticia de la existencia y las características de este ser supremo desde el punto de vista teórico. El punto fundamental que encuentra Kant para desligarse de estas exageradas pretensiones de la metafísica tradicional, está en la concepción de intuición (*Anschauung*). En términos de Kant se podría decir que no se puede conocer nada que no se dé en una intuición correspondiente. La intuición humana lo que muestra es la limitación del hombre para conocer las cosas como son en sí, y mucho más a Dios. Lo que Kant va a cuestionar es si es ilegítimo pasar del conocimiento de los objetos de una experiencia posible al conocimiento de Dios, ente suprasensible.

teológicos. La posición de Kant en dicha época aboga resueltamente por un conocimiento de la naturaleza por el sólo entendimiento humano, no por ello niega la existencia de Dios. El Dios de Kant está en consonancia con la reforma y como lo afirma Wolfhart Pannenberg, en especial con la teología calvinista de Johan Friedrich Stapfer quien pone su reflexión fuerte en la libre omnipotencia y majestad divina frente a la creación del universo. La relación entre el hombre y Dios sólo se puede dar a partir de una demarcación de las diferencias abismales e inconmensurables entre los dos. La infinitud de Dios frente a la finitud humana marca una reflexión. La infinitud de Dios es ligada por Leibniz analógicamente a la infinitud matemática, analogía difícil de aceptar para Kant, pues el filósofo de Königsberg comprenderá a Dios bajo los conceptos de autosuficiencia absoluta (*Allgengsamkeit*) En su obra *La historia natural y teoría general del cielo de 1755*(desde ahora *Historia natural*) explica lo siguiente: “Si la estructura del Universo con todo su orden y belleza no es más que una materia abandonada a sus leyes generales del movimiento, y si la ciega mecánica de las fuerzas naturales sabe desarrollarse tan magníficamente desde el caos y llega a la perfección por su propia fuerza, entonces la demostración de la existencia del autor divino derivada del bello espectáculo del universo, pierde toda su fuerza, la naturaleza se vuelve autónoma, el gobierno divino es innecesario. Epicuro renace en pleno cristianismo y una filosofía profana pisotea la fe que le brinda una clara luz para iluminarla”(KANT, 1946., pág. Pág. 26.) Y luego continua: “Más precisamente, la coincidencia que encuentro en mi sistema y la religión eleva mi confianza frente a todas las dificultades al grado de una impertérrita serenidad”(KANT, 1946., pág. Pág. 26.) Lo que si insinúa Kant en su argumentación y que luego confirmará en la *CrP* es la arbitrariedad de pasar del conocimiento de este orden a demostrar la existencia de Dios, posición de Kant que no deja de ser contradictoria por sus titubeos ante la afirmación o negación de la existencia de Dios. Dicha tendencia aparece en la obra póstuma donde considera la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (O.P.)*, Parte cuarta, capítulo segundo: *Doctrina de las ideas: Dios, el mundo y el hombre*, cuya finalidad en presentará Dios, el mundo y el hombre como aquello que permite la articulación de una unidad sistemática de la filosofía trascendental. Pero dicha unidad sistemática sólo es lograda a partir del hombre (sujeto) que en cuanto ser racional y pensante es autónomo y une como ser intermediario a Dios y al hombre. “Dios, el mundo y la conciencia de mi existencia en el mundo, en el espacio y el tiempo. Lo primero es *noúmenon*, lo segundo *phaenomenon*, lo tercero causalidad de autodeterminación del sujeto en la conciencia de su personalidad, es decir, de la libertad en relación de la totalidad de los seres en general” (numerales, XXI, 22y25) (subrayado nuestro) Más adelante en los numerales (XXI,29) confirma dicha idea, “Dios, el mundo y el hombre como persona, es decir, como ser que une estos conceptos” Lo que no implica un volver a la metafísica pre-crítica como bien se puede ver, en el sentido que es el hombre en cuanto persona autónoma y libre que unifica y da sentido a lo anterior, esto implica que Dios y mundo tienen plena validez en lo práctico-moral y desde la valoración del sujeto libre.

Conocer los objetos de una experiencia posible es conocer bajo ciertas condiciones, (intuiciones y conceptos) lo que implica que sobre Dios no es posible tener experiencia ninguna, pues no es objeto de intuición sensible. No está Kant negando la existencia de Dios, pero está negando su cognoscibilidad teórica, más precisamente, es un intento del filósofo por mostrar que el conocimiento metafísico de la naturaleza sensible no implica la necesidad de demostrar la existencia de un ente suprasensible, incluso el origen del universo no se puede conocer mecánicamente. No podemos pasar de una realidad conocida a otra desconocida como lo hizo la metafísica tradicional pasando por la escolástica, de Leibniz y Wolff, o como lo hizo Locke. Locke pretende eliminar y superar toda disputa con los dogmáticos y los principios innatos a través de una fisiología del entendimiento, pero pronto recae en la metafísica y postula la existencia de Dios, lo que presupone la imposibilidad de obviar la metafísica (HÖFFE, 1986., pág. Pág. 47.)Esta es la actitud de una filosofía ilustrada que desprecia la metafísica, reina de las ciencias según la *CrP* (AVIII), pero que paradójicamente la confirma, mostrando con lo anterior, la imposibilidad de ser indiferente frente a ella, y aunque se postule como tal, recae en la metafísica y la confirma (A X).

Para remediar esto se debe obtener un método que no sólo nos indique el camino, sino nuestros propios límites y el uso legítimo de la razón en diferentes campos: *teórico* y *práctico*. Según lo anterior, para el filósofo alemán la *única* intuición posible para el ser humano es la sensible, dada a partir de la las formas puras de la sensibilidad espacio y tiempo. Dicha intuición no es originaria y sólo se limita a recibir lo ya dado, no crea nada. Por otro lado vemos, que Dios posee una *Intuitus originarius*, entendiendo por esta intuición que sólo la Divinidad es la única que puede conocer las cosas como son *en sí*, además puede crearlas cosas con su propia intuición, según la especulación medieval y, que Kant deja sólo como un postulado presumible pero no verificable por la experiencia. Por dicha razón la intuición divina es por un lado infinita y por otra creadora. El ser humano por su parte, ser privilegiado entre los demás seres de la naturaleza sólo posee un conocimiento finito, no crea nada de carácter natural, sólo se limita a recibir lo dado, es un *ens creatum*. Kant comprende esto de la siguiente manera en la *Estética trascendental* de la *CrP* cuando se refiere a

las formas puras de la sensibilidad espacio y tiempo.

Esta forma de intuirse llama sensible por *no ser originaria*, es decir por no ser de tal naturaleza, que no se dé a través de ella misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición) sino que depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto (B70)

Conocer las cosas *en sí*, y más claramente a Dios en el terreno teórico, es la pretensión de una razón desmedida no pasada por la crítica y que no resiste un examen público y libre. La intuición humana es sensible y no intelectual; los términos que Kant utiliza para aclarar dichos conceptos son *intuitus derivativus* e *intuitus originarius*, llamado también por Kant entendimiento productivo (*intellectus archetypus*), sobre el que se basa *supuestamente* la existencia de las cosas mismas, y el *intellectus ectypus*, que solo extrae los datos de la intuición sensible (receptivamente) de objetos ya existentes.⁵ El problema fundamental de la metafísica con la que Kant se encuentra gira alrededor de la determinación y delimitación (*ausgrenzung*) de aquello que le corresponde conocer al hombre con sus *facultades finitas*, separando así lo que el hombre puede conocer de aquello que excede sus facultades, como se podía percibir ya en la disertación que defendió en la universidad de Königsberg el 21 de agosto de 1770 para recibir nombramiento de profesor ordinario, *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, en donde el propio Kant señala el inicio fundamental de su pensamiento crítico, y en la que propone la separación de lo *sensible* y de lo *inteligible*.

Entender la primera parte de la *CrP* como una fundamentación de la metafísica, y más específicamente como una ontología fundamental, implicará que dicha crítica debe contener o esbozar los principios fundamentales de la razón pura a priori, según lo expresa Martin Heidegger, en su obra *Kant y el problema de la metafísica*. Y es cierto que lo hace, pero bajo otro presupuesto teórico, dicha ontología sólo es la primera parte de la metafísica, pero además ya no será una *ontología* sino una *analítica del entendimiento puro* o como lo expresa en *Los progresos de la metafísica*: “[...]consiste en un sistema de todos los conceptos y principios del

⁵ Esta posición sobre la intuición humana como meramente sensible y receptiva se presenta en la estética de la *CrP* es confirmada en la *CdJ*. Ver, *CdJ*, parágrafo 77, Pág. 369 y, Carta a Marcus Herz, (KANT M. , 1980. , pág. 81)

entendimiento, pero sólo en cuanto se refieren a objetos que pueden ser dados a los sentidos y que por consiguiente pueden ser documentados por la experiencia” (XX,260) La aplicación de estos principios generales puros y a priori, dará un conocimiento metafísico de la naturaleza, o una metafísica de la experiencia. No toca esta Analítica el fin último de la razón que se refiere a lo suprasensible y pertenece según Kant, dicha Analítica, sólo a una “[...] propedéutica como antesala o atrio de la metafísica propiamente dicha, y se le llama *filosofía trascendental* porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro *conocimiento a priori*” (XX, 260) Kant sin duda, nos presenta con esta analítica del entendimiento puro sólo el plan de una filosofía trascendental.

En este orden, Kant dialoga con Platón y fundamentalmente con Aristóteles en relación con las categorías. En la articulación de las temáticas de la metafísica, los especialistas de Aristóteles han mostrado dos grandes problemáticas: la primera se refiere a lo que es (ὄν) en tanto que es; la segunda está referido a la *entidad suprema*, inmaterial e inmóvil. Al parecer la ciencia del “ente en general” que anuncia Aristóteles en el inicio del libro IV de la *Metafísica* cuando afirma: “Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente” (Ἐπιδότημη ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν) y lo que le corresponde de suyo” (IV, 1003 a 25), se refiere a la especulación del ente en general. Una ciencia de este tipo debe ser universal y por ello se diferencia de las ciencias particulares como la física o la matemática, que sólo estudia los accidentes (τὸ συμβεβηκός) Así, pues, es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente y los atributos que le corresponden en cuanto ente “[...] una sola ciencia, y por cierto, la del filósofo; los axiomas se aplican a todos los entes pero no a algún género en particular, separadamente de los demás.”(IV, 1005 a 15-25). Referencia que llevará a principios, axiomas, o por decirlo de alguna manera, a principios universales que permiten decir lo que es en tanto que algo es. Dichos principios son según la tradición los *primeros principios de entendimiento humano* y son evidentes por sí mismos. Principios que también se pueden llamar *categorías*, término usado por Aristóteles para designar los predicados, o también, denominados los géneros supremos, es decir, los más universales. En el lenguaje Kantiano son doce categorías o conceptos puros que se deducen de las funciones judicativas del entendimiento; son modos en que el intelecto piensa, es decir, unifica conceptualmente la experiencia posible de objetos.

Dentro de todos estos principios, el más firme –según Aristóteles– es el de no-contradicción, pues es imposible que una cosa sea y no sea simultáneamente (IV, 1006,5), principios de los cuales el filósofo debe ocuparse, para un buen uso de la razón. La unidad de dicha ciencia radica, según Aristóteles, en la sustancia, pues ella es la cosa de la que se predicán sus atributos, y sin embargo, al no ocuparse de los accidentes dicha ciencia debe buscarlas *primeras causas* (πρώτας αἰτίας) del Ente en cuanto ente. En otras palabras, el negocio del filósofo es preguntarse por las *causas supremas* y últimas de todas las cosas. Dicha ciencia es la que Aristóteles expuso en el libro IV, y que en el siglo XVIII se denominó ontología. En la tradición neo-escolástica se llamó *Metaphysica generalis* y, que Kant muestra como *Analítica del entendimiento puro* y que es el resultado de la *CrP*, que muestra además la imposibilidad de la ontología. La otra tendencia de la metafísica de Aristóteles está especialmente en el libro XI, donde interpreta la sustancia primera inmaterial como dios. En este sentido, Aristóteles identifica la πρώτη Φιλοσοφία en primera instancia como la ciencia del ente, pero también nos permite interpretarla como la ciencia de dios (ἐπιστήμη θεολογική) (XI, 1064 2; Cf, 1026 a 19)

Esto llevó a muchos comentaristas de Aristóteles a subsumir la filosofía primera en la teología. El propio Aristóteles nos menciona refiriéndose a la ciencia del Ente en cuanto ente, tres ciencias: la *física*, la *matemática* y la *teología*. ¿A cuál de estas ciencias, pertenece el estudio del Ente en cuanto ente? Luego de mostrarnos que la física se dedica a las cosas que tienen movimiento, continúa con la matemática como la alta ciencia especulativa que estudia los entes permanentes y separados abstractivamente. Pasa luego a la ciencia que estudia el ente separado e inmóvil (motor inmóvil), propio de la interpretación posterior como el ente de la teología. Por ello, no está por demás resaltar que el *motor inmóvil* explica la causa primera del movimiento como no material, sino como causa metafísica. Pero entre las ciencias la mejor –dirá el pensador estagirita– será la que estudia el ente separado e inmóvil, pues estudia lo primero, lo anterior a la física y la matemática y por ello es más universal que las demás ciencias. Por esta razón se le señala al filósofo estagirita cierta ambigüedad entre la posición del libro IV y la posición de los libros XI y XII. Pero en esta parte Aristóteles parece referirse a lo que es en tanto que algo es, pero separado, es decir aquello que existe por separado, existe por sí mismo, y esto último no se identifica ni

con la física, ni con la matemática, sino con la teología, pues tratará de dios, fundamento de todo lo demás. En este sentido, parece estar abriendo Aristóteles la puerta para el libro XII, donde hablará del motor inmóvil. Dios que en todo caso no concuerda con el Dios de la teología cristiana.

Pero no es extraño pasar de la primera interpretación a la segunda, más cuando el propio Heidegger connota la legitimidad de este paso. Dios no es sólo un modelo ontológico fundamental, sino la causa originaria de todos los entes, según lo expresa en *La tesis de Kant sobre el ser*, donde se muestra que el curso de la historia occidental se mueve “[...] en el preguntar onto-teo-lógico, de donde nace la tarea de mostrar no sólo que es el ente supremo, sino de demostrar que el más ente de los entes, que es Dios, existe” (HEIDEGGER, 1989, pág. 137.)⁶ Dios es el ser de los entes no divinos, de los entes creados, él es el ente supremo. “Por ello no es un azar que la ciencia del ser en sentido importante se oriente al ente *qua* Dios. Esto es así hasta tal

⁶En esta misma obra Heidegger expresa que “El ente como ente supremo es el fundamento en el sentido de aquello que deja surgir todo ente en el ser” (HEIDEGGER, 1989, pág. 137.) Esta perspectiva, sin embargo, no es una legitimación del problema de la metafísica tradicional, todo lo contrario, hay una intensión de parte de Heidegger de alejarse de ella, en el sentido de superar la metafísica onto-teo-lógica dado a partir de una interpretación cristiana de Platón y Aristóteles: “Desde un principio, Heidegger, en tanto hombre de la modernidad, de la posilustración intentó comprender su voluntad hacia la fe cristiana. A Partir de este estímulo religioso, es la crítica del tiempo en el concepto griego del ser lo que le ha guiado desde un principio” (GADAMER, 1998., pág. 59.) No obstante, el propia Gadamer reconoce el impulso inicial del pensamiento religioso cristiano en las reflexiones Heideggerianas, baste para ello mencionar uno de los primeros textos de Heidegger: *Fenomenología de la religión*, donde interpreta la interioridad Agustiniense como una fuente importante de la vida cotidiana, además de la fuerte influencia de conceptos cristianos como: “cura” (*Sorge*), “angustia” (*Angst*), “Aceptación del destino” (*Schicksals*), “culpa” (*Shculd*), “conciencia” (*Gewissen*), “libertad” (*Freiheit*) y “ser libre para la muerte” (*Fraisein zum tode*). Dichos términos tienen una profunda influencia cristiana teológica, no por ello, es un cristianismo meramente teórico como se pudiera pensar con relación a Tomás de Aquino, sino más bien una teología cristiana más del lado de una relación existencial con el ente supremo, como se puede pensar con Agustín de Hipona y Kierkegaard. Pero es “el ser para la muerte” lo que parece mostrar que Heidegger continua con la angustia que lo liga a la vieja tendencia Bíblica del Génesis y de la tradición judeo-cristina que ve la historia humana marcada por una vivencia que inicia con la creación exnihilo por la palabra divina y la muerte a partir de una acción humana desobediente a la voluntad divina que lo hace caer en la historia. Así lo referencia Bernard Sichère en *Historias del mal*, numeral 2 llamado *La palabra judía sobre el mal*. “Después de las imprecaciones de Nietzsche, nos encontramos con la aparente sabiduría de Heidegger quien pretende, con todo rigor, eliminar la perspectiva de la fe cristiana del discurso filosófico propiamente dicho, predispuesto a reencontrar la luz griega del Ser que brilla más allá de los entes y más allá, sobre todo, de ese ente supremo que a los ojos de Heidegger es el Dios de la teología. Pero no creo que pueda sostenerse esa posición y me parece que es el visible embarazo de Heidegger en lo tocante a la cuestión de Dios es el síntoma de un callejón sin salida; un callejón sin salida que se revela en una dificultad que tiene uno de los más grandes filósofos de este siglo para explicarse sobre la dimensión del mal y sobre la dimensión del sujeto”(SICHÈRE, 1996., pág. 59 a a 76.) Heidegger y toda la tradición filosófica, incluso desde Homero, Hesíodo, y Píndaro marcan la diferencia entre el hombre como ser mortal y la divinidad como inmortal. Pues como lo dice Heidegger, el ser es un ser libre para la muerte, lo que de por si muestra la limitación y limite insuperable del sujeto humano unido a un pensamiento occidental que no se puede desligar del cristianismo.

punto que ya Aristóteles a la πρώτη Φιλοσοφία, la *filosofía primera* la llamó θεολογία” (HEIDEGGER, 2000, pág. 55.) Pero esta teología no es aquella que identificó el cristianismo y que éste dogmatizó como fuente de creencia, es más bien una teología de la contemplación del hombre en su unidad con la naturaleza, y no en su escisión insuperable como lo piensa el cristianismo. Con el pensamiento cristiano se presenta por primera vez, una escisión entre la naturaleza y el hombre. Martín Buber refiriéndose a esto, lo connota así al referirse al pensamiento griego y aristotélico en diferencia con el cristiano: “El hombre es comprendido desde el mundo, pero el mundo no es comprendido desde el hombre. La tendencia de los griegos a concebir el mundo como un espacio cerrado en sí mismo culmina, con Aristóteles en el sistema geocéntrico de la esfera”(BUBER M. , 1994, pág. 25.)

De esta manera, se marca una diferencia entre la metafísica que considera los primeros principios, la llamada *metaphysica generalis*, es decir, la ciencia del ente en general, ontología; y la *metaphysica specialis* que se refiere a las partes principales de interés del ente humano. Heidegger identifica la *CrP* de Kant como la *primera manifestación* explícita de la fundamentación de la metafísica; dicha fundamentación consiste en ser una *ontología general* de los principios del conocimiento humano, concepción de Heidegger, que puede ser discutible, pero es profundamente lógica si se conoce el contexto de las discusiones de Kant con sus antecesores, especialmente con la metafísica dogmática. Sin embargo, dicha posición de Heidegger no hace justicia a Kant si se observa que en el pensador de Königsberg, no es posible una ontología, sino más bien una *Analítica del entendimiento puro*. Dicha ambigüedad proviene de lo que el propio Aristóteles consideró como filosofía primera (πρῶτη Φιλοσοφία), Según lo dicho anteriormente, donde el ente en general, “ente como ente” (ὄν ἢ ὄν), está incluido, pero también un conocimiento de la región suprema del ente (τιμώτατον γένος) donde afirma Heidegger, se determinó el ente como tal (καθόλου) (HEIDEGGER, 1996., pág. 17.)

Dicha ambigüedad fue explotada por el cristianismo, y lo que se consideró como fundamento y *principio inmanente de la naturaleza* (φύσις) en Platón y Aristóteles, se convirtió en el Dios trascendente y creador del cristianismo y la escolástica. Para Heidegger, esto implicó una no-compresión de los pensamientos que Platón y

Aristóteles dejaron en un estado *problemático y abierto*, por ello no se pudieron reformular de nuevo, según la posición de Heidegger. La metafísica de Platón y Aristóteles con el cristianismo se convirtió en onto-teología. Dicha problemática obedece según esta lectura a dos motivos. El primero nos remite a la interpretación de la metafísica del mundo cristiano, basada en la fe, donde todo ente no-divino es algo creado, y donde el hombre ocupa un lugar privilegiado. Dios, naturaleza y el hombre, es lo que la consciencia cristiana concibe, cómo bien lo percibe Heidegger, pero lo que el pensador de *Ser y tiempo* no deja claro del todo, es que si bien son los tres objetos de toda conciencia cristiana, tales objetos presentan un orden ontológico, Dios, hombre y mundo. El giro de Kant consistirá en dejar que todo recaiga sobre el sujeto y no sobre Dios, invirtiendo así el orden de la tradición escolástica y neo-escolástica, pues es el sujeto el que se dirige al mundo en actitud *teórica y moral*, a partir de sus facultades activas. De aquí que Heidegger muestre que la metafísica se divide en teología-estudio del *summum ens*-, cosmología y psicología correspondientes a la *metaphysica specialis*, mientras que la ontología, se conforma como *metaphysica generalis* que tiene por objeto el ente en general y los principios que lo determinan. Debemos recordar que los dos problemas relativos a la metafísica en Kant son el conocimiento apodíctico concerniente a los objetos de experiencia posible, y la elaboración de la razón más allá de la experiencia, donde aparecen las ideas de Dios, libertad e inmortalidad (ideas problemáticas en el uso teórico). Como se puede ver, si bien Kant parte de las disputas escolásticas, se desliga de ellas y le da un nuevo tratamiento a dichos problemas, marcando la separación de estos dos campos, el primero correspondiente al conocimiento teórico y lo segundo al práctico.

El segundo motivo se refiere al concepto dogmático de metafísica, que, siguiendo a Kant, destaca el interés y dignidad de dicha ciencia, *reina de las ciencias*, pero que sin embargo, parece no avanzar al no tomar el camino seguro de ciencia como la lógica, la matemática y la física. La metafísica—dice Kant— está aún “lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al perecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posición duradera” (BXV). O peor aún, “¡qué pocos motivos tenemos para confiar en la razón! si, ante uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber-Dios,

la inmortalidad del alma y el origen del mundo-, no sólo nos ha abandonado, sino que nos entretiene con pretextos vanos, y al final nos engaña”(Ibíd.)

La interpretación de este problema fundamental de la metafísica que Kant nos presenta, Heidegger lo reduce a la búsqueda de lo más riguroso y concluyente para la experiencia, la matemática, y sus principios axiomáticos. Posición totalmente discutible si se revisa la problematización de la objetividad del conocimiento matemático realizada en el capítulo II de la *analítica de los conceptos puros del entendimiento* y en la *analítica de los principios* de la *CrP*. Este conocimiento constituye la ciencia racional y *a priori*, en el más alto grado, por ser independientes de todas las experiencias contingentes, es la “ciencia racional pura” (HEIDEGGER M., 1996., pág.18) Entender que la metafísica que Kant intenta fundar se mantiene fiel a dicha exigencia de rigurosidad científica para la cual Kant se apoya en la matemática, es totalmente impreciso y reduccionista.

Esto se puede ver en el hecho que en lo relativo al conocimiento de objetos, Kant retoma la figura de revolución copernicana a modo de ejemplo de la matemática y la física, pero sólo hasta donde la analogía lo permite. En resumen son dos los problemas de la metafísica: primero el conocimiento apodíctico, como conocimiento *a priori* de objetos de una experiencia posible; segundo, la elaboración de la razón más allá de la experiencia, referidos a Dios, libertad e inmortalidad del alma.

La postura de Heidegger no hace justicia a la posición de Kant, pues si bien el filósofo de Königsberg presenta un gran privilegio por la matemática, no reduce la filosofía a la forma en que la matemática construye sus conceptos. No podemos olvidar que Kant hace una distinción entre el conocimiento filosófico y el conocimiento matemático, en la *CrP en la doctrina trascendental del método*, cuando nos presenta la disciplina de la razón pura en su uso dogmático afirma: “El conocimiento *filosófico* es un *conocimiento racional derivado de conceptos*; el conocimiento matemático es un conocimiento obtenido por construcción de los conceptos”(A713/B741)Y más adelante nos aclara tal distinción al decirnos: “Así, pues el conocimiento filosófico sólo considera lo particular en lo universal; las matemáticas, lo universal en lo particular e incluso en lo singular, pero *a priori* y por

medio de la razón” (A714/B742). No deja de parecer extraño que todos aquellos que critican a Kant por reducir la experiencia a la matemática o a la experiencia científica, no hayan tomado y desarrollado estas distinciones con seriedad, sin considerar siquiera la parte moral y su doctrina estética de lo bello y lo sublime. La matemática y la ciencias que geminaban en el siglo XVII y XVIII como la física eran sólo modelos y referentes de Kant, que no suponían reducciones de la filosofía a ellas, pues los objetos del uso práctico de la filosofía crítica, como la moralidad jamás pueden ser reducida a dicho método científico. Como bien lo afirma Kant:

Las matemáticas ofrecen el más brillante ejemplo de una razón que consigue ampliarse por sí misma, por ello nos interesa mucho saber—dice más adelante—si el método para obtenerla certeza apodíctica, el método, *matemático* es idéntico al que persigue la misma certeza filosófica y que debiera llamarse dogmático en este caso (A713/B 741)

La respuesta a esta investigación la dará Kant después demostrar que la matemática sólo se dedica a la cantidad (quantitas y a la cualidad de un objeto pero referida a la intuición a priori), como se puede ver en el álgebra, prescindiendo del objeto pero sólo en cuanto se refiere a dicha magnitud abstracta, logrando relaciones por medio de construcciones referidas o aplicadas a una intuición, lo que jamás el conocimiento filosófico logrará por meros conceptos discursivos, sin antes partir de las intuiciones. No significa que la matemática sea superior a la filosofía propiamente dicha, simplemente indica la diferencia entre ellas, pues si bien son a priori, se diferencian en el modo de proceder (A723/ B751; A159-160). Es el reinado de la matemática es las cuestiones teórico- especulativas, especialmente en la física al *hacerse dueña de la naturaleza* (A725/753) más no en el terreno propiamente de la filosofía crítica, el *mundo* de las *ideas* y lo *práctico-moral*, pues en este terreno la reflexión no se supedita a la intuición. El problema de la relación entre leyes morales y fenómenos, si bien se insinúa en la *CrP*, concierne fundamentalmente a la *razón práctica*; más precisamente, a las categorías de la libertad, donde el hombre puede actuar por otra ley diferente a las leyes que determinan la regularidad de los fenómenos. En filosofía práctica lo máximo que se puede hacer es tomar como modelo el proceder de las matemáticas, pero nunca imitarlos. “En filosofía no hay que imitar a las matemáticas, poniendo antes de las definiciones, como no sea a título de

mero ensayo [...]” (A 731/ B 759)⁷

En cuanto a la posición de Heidegger respecto a la *CrP como* ontología, se ha de decir en primera instancia, que sin bien dicho término no es utilizado por Aristóteles, la ontología sé cómo *metaphysica generalis*, por Baumgarten como ciencia de los *primeros principios*. Torretti muestra como en el siglo XVIII, la metafísica se dividía en ontología, que se ocupa del ente como ente, es decir a las determinaciones universales que correspondían a lo que es “[...] y otra especial, dividida en tres partes, referentes a entes determinados, Dios, o sea el ente máximo, el mundo, o sea, el agregado de los entes mudables, y el alma, o sea un ente con el que cada uno de nosotros es, en cuanto, precisamente, somos capaces de percibir y de querer” (TORRETTI, 1986., pág. 20)

Pero es, sin duda, en Francisco Suarez en sus *Disputationes metaphysicum* (1959)⁸ donde se encuentra por primera vez la división entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* a través de la cual sistematiza y da unidad a la metafísica de Aristóteles, una tarea que ni siquiera había hecho Tomas de Aquino, y es por esta vía, que entra en la filosofía alemana. Pero el pretencioso nombre de ontología deberá *doblegar* sus arrogantes pretensiones –dirá Kant- a una “[...] doctrina sistemática de conocimientos sintéticos a priori de cosas generales (el principio de causalidad por ejemplo), tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera *analítica del entendimiento puro*” (B 303/ A 247) En este sentido, la consideración de la ontología como ciencia general de la filosofía pre-crítica se transforma en una analítica del

⁷Para ver las diferencias entre la filosofía y la matemática: Kant, *estudio sobre los fundamentos la filosofía crítica* (TORRETTI, 1986, págs. introducción, 3645.) En *Los progresos de la metafísica* cuando nos muestra una diferencia entre la matemática y la filosofía, esta última se diferencia de la matemática en que es “[...] una ciencia filosófica que es el conjunto de los conocimientos racionales a priori por *conceptos* (sin la construcción de estos) (XX, 317) Es claro que esta diferencia se refiere a la no subsunción de la metafísica a las intuiciones puras, como ocurre con los objetos de la matemática.

⁸Francisco Suarez influyó de una manera determinante en la escolástica protestante del siglo XVI y XVII, La educación de Descartes con los Jesuitas está influenciada profundamente por este hombre, las meditaciones cartesianas no sólo están llenas de términos que extrajo de Francisco Suarez, sino que directamente la propia división de su obra se remite a una ontología general y tres metafísicas particulares. Respecto a la ontología como ciencia general y primera nos muestra específicamente dos cosas: la filosofía primera está al servicio fundamental de la teología, por un lado, mientras por el otro, a la determinación y objeto propio de la metafísica, unidad y fin último, ver Sección I, III y IV. (SUAREZ, 2011., págs. págs. 7-26; 65-74.)

entendimiento puro, ciencia que en los Progreso se denomina filosofía trascendental (*Trasscendental Philosophie*) de la cual la *CrP* solo traza un plan general y deberá ir antes de las otras partes del sistema de metafísica. Dicha interpretación muestra a su vez que la interpretación de Heidegger es cierta sólo en parte y acomodada por el otro. En ella –analítica del entendimiento puro- no sólo está su fundamento, sino la condición de posibilidad de otro uso, más allá de que el fin último de la moral no esté sometido a las formas puras de la sensibilidad, es decir, a la intuición, sino a la ideas de la razón y la necesidad subjetiva de ésta, y por lo tanto, no es conocimiento científico.

Por esta razón, el llamado giro copernicano en filosofía no debe ser entendido en su acepción literal–imponer el modelo matemático a la filosofía como se impusieron a la ciencia de la física y tomar esta ciencia como modelo a seguir por todos los demás conocimiento- sino que debe ser comprendida como ejemplo, como analogía para mostrar las posibilidades de una revolución en metafísica. La interpretación del pensamiento de Kant como meramente epistemológico por parte de los neokantianos no es totalmente correcta, incluso dentro de la *CrP*, la metafísica se juega en dos sentidos: el conocimiento apodíctico de los objetos de experiencia sensible, y la legitimidad de lo suprasensible. Heidegger así parece entenderlo, desde sus propios presupuestos, cuando lo connota refiriéndose a la verdad por conformidad, donde “[...] el conocimiento óntico no puede adaptarse al ente (“los objetos”) sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser” (HEIDEGGERM., 1996., pág.21.) En otras palabras, toda ciencia y todo estudio de los entes (lo óntico) en Heidegger, presupone una ontología fundamental, cuya condición es la analítica existencial. Pero en Kant, el sujeto no debe regirse por el objeto, sino éste por el sentido que le da el sujeto, lo que empieza a mostrar en el pensamiento de Kant una importancia del sujeto que a partir de las condiciones de la *sensibilidad* y el *entendimiento* que subyace en él puede conocer la naturaleza objetivamente sólo como objetos dados. Concepción frente a la que no hay ningún inconveniente, a no ser la gran dificultad de interpretar dicho proyecto kantiano cuando se ha disuelto la *distinción* entre *fenómeno* y *cosa en sí* como lo hace Heidegger, postulado dado desde el mismo inicio de la crítica, y sin la cual no se puede concebir el sistema kantiano, y mucho menos la moral. Kant plantea dicha

Distinción en la *Doctrina trascendental del juicio*, o *Analítica de los principios*, capítulo III, “El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos” Allí nos dice que el fenómeno es solamente la forma de intuir los objetos en cuanto entes meramente sensibles. Fenómeno es el

(...) nombre de entes sensibles (Fenómenos) nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos que en sí mismo poseemos) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolos *entes inteligibles* (númenos) (B 306)

El pensamiento de Kant y su coherencia sólo se pueden entender bajo esta distinción entre fenómeno y noúmeno. No por ello se debe entender el noúmeno como una invención arbitraria (A 255/ B 311), según el juicio de la mayoría de los críticos de Kant. El noúmeno en Kant debe tomarse sólo en “sentido puramente *negativo*” (B 309), pues tiene como objetivo *restringir* las pretensiones de la sensibilidad humana. Kant está estableciendo con esto el límite de la sensibilidad humana si se quiere, su finitud, su *límite*. “Así, pues, el concepto de númeno no es más que un *concepto límite* destinado a poner restricciones a las pretensiones de la sensibilidad” (B 311). La anterior diferencia tienen como objeto marcar la distinción entre intuiciones de objetos sensibles y *conceptos intelectuales* (pensamiento de objetos del entendimiento sin referirse a la intuición), o mejor, la diferencia entre el *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*. Lógicamente todas estas diferenciaciones conceptuales de Kant no son arbitrarias, surgidas del mero capricho del filósofo, sino que obedecen a un contexto de argumentación localizada, el realismo trascendental, que en la mayoría de sus acepciones tanto empiristas como racionalistas eran de tinte teológico. Al Kant limitar con el concepto de noúmeno la intuición sensible, está marcando la forma del conocer humano, diferenciándola de Dios o cualquier otro ser natural. Por ello, Con dicha distinción entre fenómeno y noúmeno Kant está pasando de un pensamiento teocéntrico en relación al conocimiento a un pensamiento antropocéntrico. Por ello, en Kant no hay una metafísica general u ontología, pues del objeto en cuanto existente en sí mismo (objeto trascendental) no podemos conocer nada y sólo debemos presuponer su existencia.

También es claro, en los siglos XVII y XVIII la *metafísica general* en cuanto ontología, es el fundamento o piso solido sobre la que se levanta la metafísica especial, en cuanto incluía entes como: Dios, hombre y mundo, presuposiciones generales de la metafísica, validas sólo para el pensamiento práctico de la razón, desde el punto de vista de Kant. No deja de resultar ambigua la posición de Heidegger, en el sentido de la crítica al neokantismo, pues asume la *división* entre *metafísica general* y *metafísica especial* que mucho antes dicha escuela había realizado, según lo presenta y lo propone la escuela de Marburgo con Natorp.

Sin embargo, esta metafísica es la que se pone en duda en la modernidad, y es la que pretende reconstruir Kant desde una base crítica e inmanente, y con un objetivo esencialmente moral. Por ello, la ontología, o para hablar en consonancia con Kant, la *analítica de los principios puros del entendimiento*, es el piso dela metafísica especial; en Kant sería, la primera parte de la *CrP*, y más específicamente, *la estética y la analítica trascendental* permitirán identificar los distintos usos de la razón, e insinúa lo práctico moral. Pero aquellas ideas: Dios, hombre y mundo no brindan el fundamento sólido a una metafísica de la naturaleza, sólo son ideas cosmológicas que indagan por la totalidad de las condiciones de los fenómenos, pero se hallan aún bajo la restricción de que todo conocimiento que no esté anclado a una intuición del objeto es vago y especulativo. Esta indagación se refiere a la posibilidad al menos pensable de una unidad sistemática que sea condición de los fenómenos, como se ve en la *Dialéctica* y la *Doctrina trascendental del método*, pero que no obstante dichas ideas no alcanzan validez científica Por ello, dirá Torretti respecto de la *CrP*:

No podemos ver en ella, pues, como han querido algunos autores, un tratado de gnoseología, una teoría general del conocimiento. Si a toda costa queremos encuadrarla en el sistema de la filosofía universitaria de alrededor de 1900, deberemos decir, a lo sumo, que se trata de una gnoseología especial, una teoría del *conocimiento metafísico* (TORRETTI, 1986., pág. 24.)

Posición comprensible, si se observa que la intención más fuerte de Kant está en la primera parte de la metafísica de la naturaleza, donde se pretende explicar y clarificar el conocimiento objetivo, puro y a priori. La segunda parte de la *CrP* versa sobre el ideal supremo dela razón, correspondiente a la *Dialéctica trascendental* y la

Doctrina transcendental del método, pero en su connotación meramente subjetiva y de limitativa, según se expresa en el primer *Prefacio*:

La primera se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer inteligible la validez objetiva de sus conceptos a priori [...] la segunda trata de considerar el entendimiento puro mismo, según sus posibilidades y según las facultades cognoscitivas sobre las que descansa, y, por consiguiente, de estudiar su aspecto subjetivo. (A XVI y A XVII)

La primera parte (Analítica del entendimiento puro) no es un trabajo infructuosos de mera especulación, pues es en ella, donde se encuentra el *fundamento* o *sólido cimiento* sobre el que se levantará el sistema crítico, en el sentido, que Dios, la inmortalidad del alma y el origen del mundo exceden nuestras capacidades y la razón teórico-especulativa, no puede dar cuenta de ellos en ninguna experiencia posible, pero si nos puede dar a entender el canon de la razón misma y su propia arquitectónica, es decir el uso correcto y objetivo de nuestro entendimiento y la estructura de nuestra razón y sus propios límites, y desde luego, la posibilidad pensable de otro uso diferente al teórico especulativo, el práctico-moral.

1.2. La trascendencia de Dios frente la finitud humana del conocer en Kant

Comprender la metafísica de Kant supone comprender la diferencia entre lo sensible (*Sinnlichen*) y lo inteligible (*Übersinnlichen*) Lo primero, es el dominio de aplicación objetiva de los conceptos puros del entendimiento a la intuición sensible. Lo segundo se refiere preferentemente a ideas de la razón que no alcanzan validez objetiva en la *CrP*, pero que sin duda, a partir de ahí empiezan a insinuar otro uso de la razón, el práctico-moral. Es preciso reconocer además que la *CrP* es la primera parte del pensamiento crítico y su objetivo fundamental se dirige exclusivamente a determinar el uso objetivo del entendimiento. Por ello, el tránsito de lo sensible a lo inteligible no debe ser entendido como una fundamentación científica de la metafísica, posición ya refutada en el primer prefacio de la misma crítica teórica, sino que dicho paso debe entenderse como una dialéctica natural de la razón, es decir, como una tendencia natural de la propia razón hacia Dios, la inmortalidad del alma y la libertad, ideas que insinúa el otro uso de la razón, el práctico.

Es necesario señalar que la diferencia que Kant establece entre lo sensible y lo suprasensible es lograda a partir de una discusión que se presenta a propósito del uso trascendental de los conceptos puros, y de la distinción fenómeno y noumenon. Dicha distinción es metafísica y fundamentalmente teológica, pues versa sobre la concepción de Dios y la inferencia o no mediación de éste en el mundo de la naturaleza y su conocimiento objetivo. Para ello es necesario ubicar dichas ideas en el terreno de la escolástica con la cual Kant discute. Después de la *CrP* la importancia de Dios en el plano teórico sólo es la de un concepto problemático, es decir, Kant no está negando la existencia de Dios, pero sí está negando la posibilidad de conocerlo en el plano teórico-especulativo, o presuponerlo a él como garante del conocimiento de la naturaleza sensible. En este uso de la razón sólo cabe como una *tendencia* de la *dialéctica natural* de la misma razón. Por ello es que en el terreno especulativo, se da el conflicto de la razón consigo misma, que da origen a los problemas cosmológicos, en este sentido, el problema de Dios sigue inquietando a Kant, pero como tendencia a superar y no como doctrina a seguir. En todo caso en el terreno teórico, Dios es *pensable* pero jamás *cognoscible*. El conocimiento de la metafísica de la naturaleza sin Dios y su estudio, la teología; es posible, no por ello queda Dios excluido totalmente de las preocupaciones del filósofo de Königsberg, pues éste sí tendrá un papel importante en la filosofía práctica. Ahora la metafísica de la naturaleza se puede comprender sin remitirse a Dios. Dicha posibilidad se realiza a partir de dos supuestos fundamentales: primero, el problema del conocimiento objetivo de la naturaleza y el segundo, la posibilidad de lo suprasensible. Respecto de este último problema, el propio Kant en la *CrP* nos dice: “Naturalmente, nadie puede jactarse de saber que existe Dios y que hay una vida futura; si lo sabe es el hombre que vengo buscando desde hace mucho tiempo” (A829/B857). En esta posición, encontramos las dos tendencias de Kant frente a la metafísica a la que está ligado. La dificultad de afirmar la existencia de Dios en el mismo sentido que se puede afirmar la existencia de una cosa natural y mundana, por un lado; mientras por otra, el anhelo humano de saber con certeza sobre dicha existencia, o al menos, de *suponerla* para permitirse la comprensión de la totalidad de las realidades mundanas y su finalidad. No obstante, y de una forma definitiva, Kant insistentemente afirma que Dios no se puede conocer de manera fenoménica.

¿Centra esto a Kant en una relación crítica con las temáticas de la existencia de Dios en el mismo sentido que la escolástica y la neo-escolástica alemana, de la que Kant se quiere desligar? Por ejemplo, para Kant no se puede afirmar la existencia de Dios y del alma en el sentido de un objeto dado a partir de la experiencia posible, pero sí puedo pensarlo como un postulado de la razón, siempre y cuando, al hacerlo no entre en una contradicción interna. Dichos objetos metafísicos son sólo una *tendencia* de la razón humana. Pero es en última instancia la diferencia entre *fenómeno* y *noúmeno* la que permitirá dar un *paso hacia* el problema de lo suprasensible y especialmente de la *libertad*. No por esto, estas ideas de la razón alcanzan su plena legitimidad en lo especulativo, pues su plena realización es de índole práctica. Las ideas sólo alcanzan en lo especulativo un carácter problemático. En este sentido, se ha de ver que el Dios de Kant es un Dios de la fe accesible por una experiencia interna del sujeto en su propia contingencia y limitación, y no por una demostración científica del mismo, como objeto de la naturaleza o de la metafísica natural. Kant está más cerca de Agustín y Pascal que de Tomás, Leibniz, Malebranche⁹

Con el advenimiento de la interpretación cristiana de Aristóteles, donde Dios es el centro de todo, la metafísica se hace dogmática y se pone al servicio de la teología. Dicha tendencia no permitió entender los problemas que Platón y Aristóteles habían dejado abiertos para la discusión. El ente no-divino es una criatura, una creación, el hombre pierde con ello su relación esencial con la naturaleza, entidad que al igual que el hombre, no es más que una creación. Con dicha idea se trastoca todo el orden de un pensamiento metafísico que venía desde los griegos. El dios de la metafísica griega, que no encerraba en sí, ninguna idea de creación, se convierte en creador, se hace trascendente al mundo. Con ello la metafísica como algo problemático se convierte en dogma. Aunque, la ciencia del ser en sentido general se oriente a Dios, y la filosofía primera de “Aristóteles se convierta en teología”, no debemos asumir dicha teología

⁹Martín Buber, en su texto: *Eclipse de Dios, Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, crítica a Kant por haber rebajado a Dios simplemente una idea. Sin embargo, No puede invisibilizar, la distinción que hace Kant entre “creer en Dios” y “creer a Dios”, además de la fuerte trayectoria y reflexión de Dios durante toda la obra de Kant, especialmente en su obra póstuma O.P., donde se ve casi una búsqueda de necesidad existencial de dicho ser, en el sentido del Dios de la fe de Pascal Para ver este, remitirse al Capítulo IV de esta misma obra:(BUBER, 1995., pág. 79 a la 90.) En otras palabras, Kant está marcando la infinitud y omnipotencia de Dios frente a nuestra finitud y limitación cognoscitiva para asumirlo como objeto de conocimiento.

con la idea cristiana de teología, que se hace positiva con la institucionalidad religiosa (HEIDEGGERM., 2000, pág.55.) Dicha razón llevó a confundir lo que Aristóteles comprendió como *filosofía primera* con la *teología* como estudio de *súmmum ens*. Con lo anterior no sólo la filosofía se convierte en sirvienta de la teología (*ancilla theologiae*) sino que el propio hombre—como lo afirma Martín Buber refiriéndose a Agustín— se sintió por primera vez solitario y desgarrado en un mundo ajeno a él. “Sin hogar en el mundo, solitario entre las potencias inferiores y superiores, sigue siendo las dos cosas aun después de haberse guarecido en el cristianismo como redención que *ya ha tenido lugar*”(BUBER M. , 1994, pág. 27.) Suenan así a los oídos del pensamiento, el primer conflicto verdaderamente antropológico y existencial por labios de Agustín sobre la esencia y la constitución del hombre. ¿Qué es este ser tan diferente a los demás? ¿Cuál es su esencia? ¿Cuál es su lugar? Problemática que gira en torno al lugar que éste ocupa en el cosmos, pues ni es un dios ni es una bestia¹⁰ El hombre por primera vez con la llegada del cristianismo, se siente ajeno, forastero en el mundo. La angustia fundamental que sintió Agustín ante esto, es análoga al sentir de Kant, más allá de su optimismo ilustrado, al pensar al hombre como habitante de dos mundos, según lo expresa en la *tercera sección* de la *FmC*: “[...] *por una parte*, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía) y *en segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón” (452,25-30). Es decir, al salir Dios del mundo, el hombre queda sólo, y la única guía es el *buen uso* de la libertad, para la cual sólo tiene el imperativo categórico de la razón que como mandato incondicionado del deber (*dictamen rationes stricte*

¹⁰Dicha idea es afirmada por Agustín en toda su obra, por ejemplo en el texto *Del Orden* II, XI, 31: nos dice lo siguiente: “Y nos interesa mucho saber que el hombre fue definido por los antiguos sabios así: el hombre es un animal racional mortal. Pues el género de animal, le han entregado dos diferencias, con el fin de advertir al hombre, según yo entiendo, dónde debe refugiarse y dónde debe huir. Pues así como el alma extrañada, de sí misma, cayó en las cosas mortales, así debe regresar la intimidad de la razón. Por ser racional, aventaja a las bestias; por ser mortal, se diferencia de las cosas divinas. Si le faltará lo primero, sería un bruto; sino se apartará de lo segundo no podría edificarse” Idea similar nos expresa en el texto *De Trinitate*, X, V, 7; VI, VI, 8. Esta idea es también interpretada por Maimónides en *La guía de los perplejos* de la siguiente manera: “La razón que el Señor ha hecho emanar sobre el hombre y que constituye su perfección, es la que Adán poseía antes de su desobediencia; por esto es por lo que se ha dicho que estaba (hecho) a imagen y semejanza suya y (la escritura): “Y el Señor mandó (Génesis,II:16), pues no se puede dar órdenes a los animales seres que no poseen razón”(MAIMONIDEZ., 2001., pág. 67.) El hecho limitante del hombre al no ser ni una bestia ni un dios lo hace tener necesidad de vivir en sociedad responsablemente para desarrollar sus facultades o su propia naturaleza. Ver la Política de Aristóteles, Numerales 1253 a 13-14.

obligantis) por el que Dios habla internamente¹¹, según lo expresa en el *O.P.*, parte cuarta, capítulo primero: “El imperativo categórico no presupone una sustancia que sea una autoridad suprema exterior a mí, sino que es un mandato o prohibición de mi propia razón. Sin embargo, debe ser considerado, *presumiblemente* procedente de un ser que tiene dominio irresistible sobre todas las cosas” (legajo Séptimo, pliego V, pág.2, XXII, 51) Posición ambigua y problemática pues respondería a la pérdida de toda autonomía de la razón en el campo moral, salvable hasta cierto punto, sólo en el sentido que Dios posibilita la articulación y adecuación entre la voluntad y la ley moral bajo la idea del bien supremo y la fe racional, según el postulado de la antinomia de la *CrPra*, la cual veremos en el último capítulo de éste trabajo.

Por otro lado, en la comparación de Dios con el hombre, es a Dios a quien corresponde como ente supremo, como *ens perfectissimum*, su esencia como existencia, según se expresa Tomás de Aquino en la *Summa Theologica* 1q.4a.2. ¿Qué corresponde al hombre, pues es claro que éste no existe como aquél? Claro es que el ser humano tampoco existe en el sentido de una piedra, un árbol o cualquier ente natural. No obstante, el pensar a Dios según su esencia, nos lleva necesariamente a pasar a su existencia, pues es el ser que no puede no existir, y de ese modo seguimos en el plano de la ontología antigua y escolástica. Kant continúa esta línea tradicional de pensamiento al pensar al hombre bajo el supuesto de este Dios, pero ahora desde la *contingencia* y *limitación* del segundo frente al primero, al cual no tiene acceso por la vía del conocimiento de la naturaleza, sino por vía moral ¿Cómo comprender que, en lo que a la existencia de Dios se refiere, Kant todavía este anclado sospechosamente y ambiguamente a la escolástica, más allá de sus cambios fundamentales frente a la filosofía? Heidegger frente a esto nos presenta un interesante panorama. Frente a la demostración de la existencia de Dios, Kant presenta dos

¹¹No deja de parecer ambigua la posición de Kant frente al tema de Dios. En algunos lugares, parece alejarlos de toda influencia de las acciones humanas, mientras en otras parece volver a retomarlo como fuente de fundamento, especialmente en la moral. La cita anterior, parece mostrarnos dicha ambigüedad, al presuponer el imperativo categórico como un dictamen por el que Dios habla interiormente. Dicha postura se complica en el sentido que dicha afirmación está realizada en sus escritos póstumos (OP), Debido a que muchas de sus principios fundamentales de la filosofía crítica parecen decaer, obedeciendo a lo que muchos especialistas considera como el cansancio y debilidad senil de Kant. Dicha postura no es sin duda, totalmente nueva, pensemos en lo que tanto Schopenhauer y Heidegger, dos reconocidos intérpretes de Kant decían de la primera Deducción de los conceptos puros del entendimiento del año 1781 a la segunda, deducción de 1787, quien afirman la superioridad de la primera deducción en lo que tiene que ver con claridad y radicalidad, mientras acusan a Kant de oscuridad frente a la segunda de 1787, propio del cansancio propio de la edad senil. (TORRETTI, 1986., pág. 263 a la 265.)

argumentos fundamentales: El primero en el texto de 1763, llamado *El único fundamento posible para la demostración de Dios*; el otro en la propia *CrP*, en la *lógica trascendental*, segunda sección de la *dialéctica trascendental* (B620), pero dichos argumentos no dejan de ser muy débiles y sólo alcanza una verdadera demostración en la *CrPra*, bajo la idea de la prueba moral, confirmada a su vez, en el párrafo 87 de la *CdJ*. Este último argumento, el más sólido y sospechosamente no es presentado por Heidegger.

Sigamos sin embargo la lectura de Heidegger. Estos dos argumentos están en contra de la demostración ontológica de Dios, presentada por Anselmo de Canterbury (1033-1109), Argumento que en uno y otro texto de Kant es el mismo, según lo expresa el filósofo de *Ser y Tiempo*. El análisis de la terminología que utiliza Kant, según Heidegger, permite vincular al filósofo de Königsberg con la escolástica sólo en parte, mientras por otra, presenta una escisión. El término que presenta Kant para referirse a la existencia de Dios es *Dasein*. Sin embargo, dicho concepto corresponde al escolástico de *existentia*, por lo cual, Kant utiliza el concepto de existencia (*Existenz*) o efectividad (*Wirklichkeit*). Muestra con esto Heidegger, cierta ambigüedad y timidez de Kant frente al problema de Dios. Dicha terminología utilizada por Kant se refiere a la *existencia* de cosas fuera de nosotros, a la naturaleza como conjunto de todas las cosas sensibles independientes de las condiciones de nuestra subjetividad. Pero dicha ambigüedad no es tal, Kant dice claramente que nuestras condiciones subjetivas son condiciones de representación, pero no de existencia, lo cual muestra que el argumento de Heidegger es un tanto acomodado. Heidegger lo referencia *En problemas fundamentales de la fenomenología* bajo los conceptos subsistencia (*Vorhandensein* o *Vorhandenheit*), pues denomina el ser de las cosas naturales como posición, que según Heidegger actúa como fundamento según lo expresa en *La tesis de Kant sobre el ser: Positio, ponere*, significa: poner (*setzen*), colocar (*Stellen*), situar (*legen*), yacer (*liegen*), estar delante (*vor liegen*), esta como fundamento (*zum grunde liegen*) [...] Para Kant la palabra “real”, “realidad” tiene todavía el significado originario. (HEIDEGGER, 1989. Pág. 137 y 138)

Según la interpretación de Heidegger, Kant entiende por *real* aquellas cosas que están por fuera de la conciencia, cosas que existen independientemente de nuestra subjetividad, en el sentido de la res, una cosa (*Sache*) o la misma *quididad*

(*Sachgehalt*) de una *cosa* (*Ding*), pero que en relación al conocimiento dependen de las condiciones de posibilidad de nuestra conciencia y subjetividad. Pero es claro que el problema de Kant, más allá de la interpretación de Heidegger, *no es* por la *existencia* de Dios y de las cosas mismas, sino por la *condición de posibilidad del conocimiento* de objetos dados a la intuición sensible. Sin embargo, es injustificado atribuir al pensamiento de Kant categorías existenciales que éste no concibe, como lo pretende Heidegger.

“La palabra “*Dasein*”, por el contrario, no marca para nosotros, como para Kant, el modo de ser de las cosas naturales, no designa en modo algún o un modo de ser, sino un determinado ente, el que somos nosotros mismos, el *Dasein humano*.” (HEIDEGGER M., 2000, pág. 54.) Lo anterior es fundamental, en el sentido que – según Heidegger- Kant estuvo a punto de comprender el ser, como hombre en el mundo y en la historia, lógicamente esto obedece al afán de Heidegger de marcar la legitimidad de su interpretación como seguidor de Kant. Para el pensador de *Ser y Tiempo*, Kant todavía está ligado a la trascendencia del Dios cristiano, cuya esencia es su propia existencia, es decir, aquél ser que no- puede no existir, pues su ser implica su necesaria existencia. Pero al parecer la importancia de Kant frente a esta temática es que brinda al propio Heidegger como lo reconoce él mismo el punto de apoyo para comprender la esencia del *Dasein*, que éste luego desarrollará. El hecho de que Dios como ser supremo (*summum ens*), es el ser más perfecto (*ens perfectissimum*), fundamento de toda realidad en Kant significaría la idea trascendental que constituye la síntesis de todas las perfecciones reales (*omnitudo realitatis*), como se puede ver en la *CrP* (A599/B627), pues sólo es un postulado presumible, pensable, jamás demostrable científicamente. Kant parece comprende que la existencia, realidad de un Dios como ente externo a nosotros, no puede ser demostrada por el carácter finito e nuestras facultades, Dios entonces, sólo será presumible por nuestro propio pensamiento. Sí Dios es la causa superior de todos los entes entre los que está el hombre, esto sólo puede ser pensable pero jamás cognoscible. El modo de ser de los hombres y de la naturaleza en Kant, no es su existencia en sentido pleno del término, sino su *subsistencia*. La existencia no es la nota definitoria o esencial del ser-del-hombre, pues éste podría no ser, no incluye necesidad, es decir no puede darse su propia existencia, es un ser finito y mucho menos el conocimiento de las cosas como son en sí independiente de nuestras representaciones subjetivas.

Sin embargo, ¿cómo comprender desde esta posición la crítica al argumento ontológico sobre la existencia de Dios? Es bueno advertir que Kant no está negando la existencia de este ser fuera de nuestra mente, sólo está negando la cognoscibilidad del mismo, debido a nuestra limitación y finitud. El problema de Kant no es la existencia del ente supremo y del humano, pues esto no depende del hombre, el problema de Kant es ¿qué puede el ser humano conocer con sus facultades y cuál es el uso legítimo y límites de las mismas y los fundamentos de su acción? Por ello, cuando Kant se dirige a la crítica de esta prueba, que antes había criticado Tomás de Aquino en *La Summa Theologica* 1q.2a.1¹² se dirige de una forma crítica contundente. Kant se refiere a lo arbitrario, a la imposibilidad de pasar de una existencia *formal y lógica*, de carácter predicativo a una *existencia real* en el sentido de las cosas naturales. La prueba de la existencia de Dios de Kant no puede ser del orden de una *filosofía trascendental*; éste ente es sólo una tendencia natural de la razón, la dialéctica de la razón lo insinúa para indagar por la totalidad del mundo fenoménico, y sin embargo, no por ello se puede establecer como conocimiento teórico. La prueba de Dios como objeto propio obedece más a una prueba de índole práctica y moral (*Crítica de la razón práctica*) Es por ello, que dice Heidegger que el ser en Kant no es un predicado real. Frase que tiene sentido si entendemos que lo real en Kant es lo que concuerda con las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos de experiencia posible, sensaciones y entendimiento, prescindiendo de los postulados del pensamiento. Lo que concuerda con las condiciones materiales o

¹²Esta prueba que todavía Tomás no llama ontológica—dicho nombre aparece con Kant—es evidente de una forma relativa y no absoluta. Tomás ve la dificultad de que no todos entiendan bajo el nombre de Dios el ser más perfecto que se pueda pensar, pues incluso muchos le han concebido cuerpo. Pero más allá de, se ha de suponer, por ejemplo, que se entienda por Dios el ser más perfecto que la mente del hombre pueda concebir, pero de esto no se pueda pasar a la existencia real, puede ser simplemente un ente de razón. Hay un salto ilegítimo del orden ideal, mental al real; del orden lógico del pensamiento, sí así se quiere, al orden ontológico o de una existencia real e independiente. Dicha prueba hace depender la existencia de Dios hasta cierto punto de la mente humana, Dios trasciende cualquier entendimiento finito y esta es la vía por la cual Kant destruye el argumento, que Tomás había dejado como válido sólo como relativo en sí mismo, pero no para nosotros. Pero dejemos que el propio Tomás nos lo diga en la *Summa Theologica*: “Una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma y para nosotros (...) Por consiguiente, digo que la proposición *Dios existe*, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza Divina, no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas más conocidas de nosotros, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, es decir, por *susefectos*” 1 q.2a.1. Sin embargo, esta posición es imposible de comprender para nuestro propio entendimiento, sólo puede ser asumida por el pensamiento lógico, o práctico según Kant.

sensibles de la intuición, es lo real. En este caso Dios no puede ser comprobado como un ente real en este sentido, sino meramente como un predicado lógico. Frente a lo dicho anteriormente dejemos que sea el propio Kant que lo apruebe:

Evidentemente, “ser” no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa [...] En el uso lógico no es más que la cópula del juicio. La proposición “*Dioses omnipotente*” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotencia”. La partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto (“Dios”) con todos sus predicados (entre los que se halla también la “omnipotencia”) y digo “Dioses” o “hay un Dios”, no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el *objeto* como mi *concepto*.(A599/B 627)

Dios no puede ser demostrado por medio del conocimiento de una filosofía natural, o por las intuiciones y los conceptos puros del entendimiento, que en su unidad y relación nos dan un conocimiento de la experiencia posible. Los objetos sensibles que podemos conocer por los conceptos del entendimiento y las intuiciones puras de la sensibilidad, no dejan de ser contingentes, pues no tienen en sí misma la posibilidad interna de existencia. La existencia se considera en Kant solamente dentro de las categorías dinámicas en la segunda categoría de modalidad, pero en realidad este problema queda fuera de la crítica especulativa, pues no podemos establecer la existencia de los objetos. Las ideas de Dios, hombre y mundo, como ideas directrices y de totalidad, no pueden fundamentarla experiencia. Solo insinúan, indagan por dicha posibilidad, pero jamás puede ser demostrada. En este sentido lo dice, Pannenberg en *Una historia de la filosofía desde*: “Ni la existencia del mundo se deduce lógicamente de la existencia de Dios, ni este último de la existencia del mundo”(PANNENBERG, 2002., pág. 208.) Lo que se muestra, es la *impotencia* del entendimiento y la razón humana para *afirmar* o *negar* algo sobre Dios. La razón se ve obligada a reconocer su impotencia, su finitud, sus límites para demostrar dicha existencia. La crítica fundamental de Kant al pensamiento leibniziano-wolffiano consistía en que éstos no reconocieron dicha finitud, y se extralimitaron intentando demostrar no sólo a Dios teóricamente, si fundamentalmente que sólo desde éste conocimiento teórico de Dios era posible conocer el mundo.

No obstante, más tarde Kant aceptará la posibilidad de un juicio subjetivo: no podemos demostrar la existencia objetiva de Dios, sólo podemos pensar una necesidad problemática de suponerlo, sin que por ello alcance validez teórica como

conocimiento científico En este sentido, Dios tiene sentido para la razón teórica sólo problemáticamente. Esta creencia es doctrinal y no científica, pero no por ello se puede dejar de lado, pues ella es: “La condición que me presta tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza, consiste en la suposición de una inteligencia suprema que haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios”(A826/B854). Kant acepta esto y lo denomina la necesidad teleológica de la naturaleza, reconocida posteriormente en la *CdJ*. Pero lo anterior es sólo una suposición de la razón para sus fines sistémicos, es decir, no hay una fundamentación o conocimiento de dicha suposición. Ha de haber –dirá Kant- una creencia moral que supla tal defecto, y es sin duda, en la esfera práctica donde se encuentra (A828/B 856).

De este modo, se ha mostrado lo que se prometió al inicio de dicho capítulo, que la importancia de Dios en la filosofía crítica de Kant, es moral, y no teórica, sin embargo, la filosofía especulativa la supone de una forma problemática. En este sentido, se ha visto que la primera mitad del a *CrP*, que se presuponía como metafísica general se transformó en *Analítica del entendimiento puro*, según la misma *CrP*, y según *Los progresos* se convirtió en filosofía trascendental (*Transzendental Philosophie*) en la medida que contenía todos los principios generales del conocimiento puro a priori del entendimiento. La segunda mitad se convierte, en una *Dialéctica Trascendental* que nos previene de la *ilusión trascendental* al negar a las ideas de la razón su realidad científica. El Mundo como un todo (*Cosmología rationalis*), no es objeto de la experiencia, el hombre como alma inmortal (*Psychología rationalis*) y Dios (*Theología rationalis*) No fundamentan ciencia alguna, y se muestran sólo como objetos de una tendencia natural de la razón especulativa. No obstante, las ideas de Dios, hombre y mundo, tienen un papel importante para la última parte de la crítica, la *Doctrina trascendental del método* y para la *CrPra*, y es allí donde dichas ideas empiezan a adquirir importancia para la libertad y la moral humana.

Según Kant, en la acción moral está el fundamento de auto-determinación del hombre, que consiste en la capacidad de representarse racionalmente una ley y actuar en el terreno práctico o proceder por medio de ésta. La naturaleza en Kant obedece a leyes, el hombre en cambio puede actuar bajo la *representación* de leyes que él

mismo se impone, (ver *FmC* Segunda sección, 412, 25-30), a dicha capacidad, Kant la llama *voluntad*. Dicho postulación va más allá de la condición de la mera ley que rige los fenómenos, se propone el ser humano unos *fines* de índole práctica, recurriendo a las categorías del entendimiento, pero ahora aplicadas a la acción libre, en cuanto acción moral. Por medio de esta independencia de la acción moral adquieren los principios prácticos cierta significación para producir una realidad moral y una injerencia en el mundo por medio de la acción humana. Desde esta perspectiva, se empieza a deslizar el proyecto moral desarrollado dentro del marco de la metafísica, dinamizado por los conceptos de *naturaleza* y *libertad*, según lo afirma en la *CrP*, *Doctrina trascendental* del método, apartado de la *Arquitectónica de la razón*:

La legislación de la razón humana (filosofía) posee dos objetos, naturaleza y libertad, y, consiguientemente, incluye tanto la ley de la naturaleza como la ley de la moral, primero en dos sistemas distintos y finalmente en un único sistema filosófico. La filosofía de la naturaleza se refiere a todo lo que es; la filosofía moral sólo a lo que debe ser (A840/B 868) (subrayado nuestro)

Pero ¿por qué la filosofía moral le corresponde este lugar fundamental y superior a cualquier otra aspiración de la razón humana? Podemos por ejemplo, comprender una ciencia como basada en una idea, una unidad sistemática de conocimientos articulados en los cuales se ha de poder dar cuenta de cada una de sus partes y su relación y unidad con el todo. Quien haya aprendido este sentido propio, podrá a lo máximo dar cuenta del sistema doctrinal, dar cuenta de un conocimiento histórico de un filósofo, pero muy posiblemente si se le pregunta o discute una definición de este mismo sistema, difícilmente podrá dar razón de ello, dirá Kant “se ha formado a la luz de una razón ajena”, no tiene capacidad de producir. (A836/B864) Lo anterior no es más que un concepto escolar de filosofía (*Schulbegriff*). No obstante la filosofía no se puede aprender como la matemática; simplemente aprenderemos a filosofar, es decir, a “ejercitar el talento de nuestra razón en ciertos ensayos existentes. Pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus propias fuentes y refrendarlos o rechazarlos” (A837/B865). La filosofía es crítica constructiva, que edifica a partir de la capacidad de disentir y formular autónomamente principios que puedan servir no sólo para regular, sino también para dirigir nuestra existencia más allá del sentido común o lo dado a partir de una *autodeterminación* de la propia razón, es decir, desde su *libertad*. En este sentido, una filosofía que busca desarrollar un

sistema de conocimientos, buscando como una ciencia, sólo la perfección lógica del conocimiento y la articulación sistemática e interna, no es más que una filosofía de escuela. Un concepto cósmico de filosofía (*Weltbegriff, Weltweisheit/ conceptus cósmico*), debe ser representado como un *ideal del filósofo*. “Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleología rationes humanae*), y el filósofo es el legislador de esa misma razón, no un artífice de ella”(A839/B 867) Pero de todos los fines de la razón humana –dirá Kant- sólo uno es supremo, pues constituye el fin último y más precioso, frente a los cuales los demás sólo son subalternos, en cuanto forma parte del primero. Dicho fin es el moral según lo expresa en el apartado de la *CrP la Arquitectónica de la razón pura*:

La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieron por “filósofo”, de modo especial, al moralista, e incluso en la actualidad se sigue llamando filósofo, por cierta analogía, a quien muestra exteriormente autodomínio mediante la razón, a pesar de su limitado saber (A840/B 868) (subrayado nuestro)

En este orden de consideración un concepto cósmico de filosofía, no sólo personificación o arquetipo ideal del filósofo, sino también de todo interés humano general, es la moral. Pues no todos pueden dominar y tener altos conocimientos de una ciencia especial, pero todos, en cuanto humanos, podemos ser morales, pues ello implica relaciones de respeto hacia nuestros iguales, a partir del buen uso de nuestra libertad en la experiencia vivida del mundo. En este sentido, es que se puede interpretar, el giro de Kant del pensamiento de Newton al de Rousseau, según bellamente lo expresa Cassirer, mostrando que para Kant Rousseau es el Newton del mundo moral:

Es Rousseau quien lo trae “al buen camino”, quien le libera de la sobrestimación intelectualista del puro pensamiento y hace que su filosofía se oriente hacia la conducta. Desaparece aquel mérito fascinante, aquel brillo aparente del mero saber. Estoy aprendiendo– dice ahora Kant– a honrar al hombre, y me consideraría mucho más inútil que el más vulgar obrero si no creyera que esta consideración puede infundir valor a todas las demás en caminadas a establecerlos derechos de la humanidad (CASSIRER, 1998., pág. 278.)¹³

¹³Esta cita textual de Kant dice así: “Yo mismo soy, por inclinación, un investigador. Siento una gran sed de conocimientos y la inquietud afanosa de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una profunda satisfacción. Hubo un tiempo en que creía en que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y en el que despreciaba a la plebe ignorante, pero Rousseau me ha sacado de mi error: aquella ilusoria superioridad ha desaparecido; he aprendido a respetar al ser humano, y me consideraré mucho más inútil que el más

Postulado que no sólo reconducirá el rumbo del pensamiento de Kant, sino también lo seguirá valorando, reconfirmado y en su vocación moral de establecer el respeto y la dignidad por la humanidad, según se puede ver en los textos póstumos, donde menciona la importancia de Rousseau para sus ideas. Esta es la razón por la que a Kant no se le puede criticar por dar una preponderancia al conocimiento científico, y la experiencia físico-matemática que terminó en el positivismo más allá de estar ligado a la ilustración. El propio Gadamer parece así entenderlo:

Me sorprende siempre de nuevo que la discusión actual no sea capaz de percatarse de las dimensiones verdaderas y válidas de esa crítica de Kant. Fue en el siglo XVIII tardío el que, con anterioridad a todo particularismo de los estados nacionales, desarrolló un sentido de la humanidad y sus derechos fundamentales, y dejar en este punto a Kant de lado es algo que me resulta prácticamente incomprensible (GADAMER, 1995, págs. 217-218)

Vemos entonces que, si bien el proyecto crítico de Kant adolece de algunos problemas, dicho proyecto es imposible reducirlo al mero conocimiento científico matemático como se puede ver posteriormente con la *FmC*, la *CrPra* y la *CdJ*. El proyecto crítico de Kant no es un mero cambio teórico sino una transformación ética vital, vale decir radical, frente a la existencia humana. Para Kant la vida virtuosa de los seres humanos no se reduce a una simple regla medible especulativamente, sino un sentimiento de *corresponsabilidad*, pues entiende que en el ser humano late tanto el sentimiento del bien, la justicia y la belleza, como la razón de la dignidad humana que brillan en lo profundo del corazón. Ahora, sólo queda la necesidad de mostrar la *CrP* y su función delimitadora y de auto-disciplina de la razón en relación con la tendencia de esta hacia la metafísica especial, que nos dará paso a la comprensión de la libertad como fundamento esencial de la moral.

humilde trabajador si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás seres humanos y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad”(CASSIRER E. , 2007. , pág. 158) Anotaciones como estas son citas textuales que Kant escribió en los márgenes de su bello ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) y que no aparecen en la obra publicada, sino en pequeños fragmentos que se conocieron después de su muerte. Según se afirma, los primeros en dar a conocer dichas pensamientos y anotaciones fueron Friedrich Wilhelm Schubert (1799-1869) y Karl Rosenkranz (1805-1879)

1.3. La *Crítica de la razón pura* y su función delimitadora, como puerta de entrada a la moral.

Conviene señalar una separación crítica en este aparte, respecto de los puntos de disputa entre Cassirer y Heidegger, limitados a la *Estética trascendental* y la *lógica trascendental* de la *CrP*. Para el primero, es en *Lógica trascendental*, donde se ha de buscar la fuente del conocimiento, pues para Cassirer, Kant comprendió, que la experiencia sólo se puede dar a partir de la *espontaneidad* de los *Conceptos puros del entendimiento* o categorías. Sólo a partir de estos se puede entender la condición formal de la experiencia por medio de juicios, y esto es lo que se conoce como conocimiento de la naturaleza (conocimiento científico) Para Heidegger, por el contrario, este tipo de experiencia no es originariamente ontológica, sino que corresponde a lo ontico, por decirlo así, una experiencia de segunda categoría. Es decir, que tras de este tipo de experiencia subyace algo primordial la experiencia del hombre que vive y es afectado por los objetos que hay en el mundo antes de toda conceptualización y teorización científica. Esto lleva a Heidegger a proponer la prioridad de la estética trascendental en el pensamiento de Kant, pues los conceptos puros del entendimiento en última instancia remiten a las condiciones puras de la sensibilidad espacio y tiempo, o en palabras de Heidegger, en Kant, el pensamiento está *al servicio de la intuición*. (HEIDEGGERM., 1996, pág. 52.)

Diferente a este centro de debate entre *Estética* y *Lógica trascendental*, se propone la lectura de dos apartes de la *CrP*, sumamente descuidados por la mayoría de estudiosos de Kant: *Dialéctica trascendental* y *Doctrina trascendental del método*. En este último aparte encontramos una sección que atrae el interés general de toda esta investigación “El ideal del bien supremo como fundamento determinante del fin último de la razón pura” (A8004/B832) Esto tiende a la prioridad de la filosofía práctica, pero sin desconocer su punto de partida en la crítica pura especulativa. En este sentido, tanto la *Doctrina elemental trascendental: estética trascendental* y la *lógica trascendental* tienen la función de demarcar los límites del conocimiento teórico; por ello, estos apartados tienen el objeto de llevar a la razón por el camino seguro en la parte especulativa, sin olvidar el horizonte de la razón práctica, fin último y supremo de la razón como parece mostrarlo el propio Kant en el transcurrir de su

pensamiento, al mostrar la superioridad de la filosofía moral. En este sentido, Dios, la inmortalidad del alma y la libertad son cuestiones frente a las cuales nuestra propia naturaleza racional nos lleva a preguntarnos irremediabilmente. En la *Doctrina trascendental del método* sección primera referida al *canon de nuestra razón*¹⁴, afirma Kant “La meta final a la que en definitiva apunta la especulación de la razón en su uso trascendental se refiere a tres objetos: la *libertad de la voluntad*, la *inmortalidad del alma* y la *existencia de Dios*” (A798/B 826) Objetos que la razón especulativa, por más fatigas y esfuerzos realizados jamás podría conocer, y mucho menos emplear dichos descubrimientos, pero sí preparar para el uso práctico donde adquieren completa legitimidad.

“Dios, libertad e inmortalidad del alma son los problemas cuya solución como fin último y único, todos los esfuerzos de la metafísica” (GUILLERMIT, 1998., pág. 19.) Estas ideas regulativas de la razón presentan sentido (*Sinn*) más no significación (*Bedeutung*), pues están referidas a una experiencia posible, lo que significa que no tienen referencia (*Beziehung*) a objetos de la experiencia. Lo que delimita el pensamiento especulativo a lo exclusivamente humano, a la finitud de lo que el hombre con sus solas facultades define en relación con “¿Qué puedo saber?, pero también están los campos que se refieren a lo ¿Qué debo hacer? Y lo ¿Qué me es permitido esperar?” (A805/B833)¹⁵ Sin duda, la primera pregunta dirigida a la

¹⁴“Entiendo por canon –dice Kant- el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas. Así, la lógica general constituye, en su parte analítica un canon del entendimiento y de la razón en general, pero sólo en lo que a la forma concierne, ya que prescinde de todo contenido. La analítica trascendental era igualmente el canon del *entendimiento* puro, pues sólo él es capaz de verdadero conocimiento sintético *a priori*. Cuando no es posible el uso correcto de una facultad cognoscitiva, no hay canon alguno. Ahora bien, de acuerdo con todas las pruebas hasta ahora presentadas, la razón pura es incapaz, en su uso especulativo, de todo conocimiento sintético. No hay, pues, canon de este uso especulativo de la razón (ya que tal uso es enteramente dialéctico). En este sentido, la lógica trascendental no es más que Disciplina.” (A796/B824) Sin embargo, dicha disciplina es necesaria para llegar al fin último de la razón, que son las ideas de libertad, Dios e inmortalidad. Ideas que se presuponen desde el inicio del *Prólogo de la primera edición* de la *CrP* cuando nos plantea a la condición singular y paradójica de la razón. (AVII)

¹⁵Estas preguntas se encuentran en *La CrP*, aparte denominado “Dialéctica trascendental” y “*Doctrina trascendental del método*” (A804yB832.) Sin embargo, estas preguntas también aparecen en la lógica de Kant, con la diferencia, que allí aparece una cuarta pregunta: ¿qué es el hombre? Que no aparece en la tripleta presentada por la primera crítica. Referente a la pregunta ¿Qué es el hombre? que en las lecciones de lógica de Kant afirma que en ella se resumen las anteriores, presenta una polémica debido a que dicha pregunta no aparece en la *CrP*, debido que se dice que es una adición del recopilador. “La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. En el fondo se podría decir todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última” (KANT I. , 2000, pág. 92.) Esta Propuesta ha sido tomada por Martin

metafísica natural, la segunda a la moral, y la tercera a lo religioso, este último interrogante puede ser dirigido a algo más universal que corresponda a la constitución misma de lo humano, la *esperanza* a partir de la cual se unen la segunda y tercera pregunta en una prioridad moral ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?, pregunta que según la *CrP* es teórica y práctica a la vez.

En la indagación frente a temas eminentemente metafísicos como Dios, la libertad y la inmortalidad del alma, la razón tiene el peligro de perderse en *oscuridades* y *contradicciones*, según lo expresa Kant cuando nos habla de la distinción de todos los objetos del entendimiento en *fenómenos* y *noúmenos*. Allí la razón al intentar recorrer ese territorio que es una isla encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables (tierra de la verdad), rodeada por un océano ancho y borrascoso, mueve al navegante ansioso y esperanzado en encontrar nuevos descubrimientos y abandonarse en tierra firme; y aventurarse en busca de ilusiones y quimeras que no es capaz de abandonar, pero que tampoco concluye satisfactoriamente. (B295/A236) Este es el terreno de la metafísica, y los que se mueven en él, tienen el peligro inevitable de caer en *la ilusión dialéctica* y perderse en ella sin más. Pero la ilusión no es debido a la razón, sino a su uso, por ello, la *CrP* nos brinda dirección por estos senderos escarpados y áridos caminos. Pero dicha crítica no sólo nos guía por estos senderos de la condición de posibilidad de lo empírico (A805/B833), también nos alienta y nos da la confianza, nos eleva el ánimo (A795/B823) para servirnos con humildad de la razón cómo quién ha trabajado fatigosamente en la tierra del conocimiento para alcanzar los frutos en el terreno práctico-moral, no sin antes descartar al arrogancia y extravagancias de la metafísica tradicional –de los hombres en general- en su plano teórico. Por eso en el mundo del pensamiento de Kant encontramos *dos usos* de nuestra humana razón: el *uso teórico* y el *uso práctico*, sin que haya contradicción en ellos a no ser por un mal uso que hacen los sujetos de sus

Buber en su texto *¿Qué es el hombre?* También Parece ser el punto de inicio de la propuesta de Martin Heidegger en su lucha con los neokantianos y, especialmente, contra Ernst Cassirer. (HEIDEGGERM., 1996.) Tanto Heidegger como Buber, consideran que el pensamiento de Kant en su totalidad se dirige a la metafísica, en relación con la finitud del hombre y su conocimiento, conocimiento desde las condiciones de posibilidad de sus facultades dentro del marco de una metafísica. No obstante, Heidegger, afirma que Kant no logra fundamentar una metafísica, como ontología fundamental, pues su experiencia no va a lo más originario, el ser-en-el-mundo. Reproche que Heidegger lanza contra Kant en *Ser y Tiempo* al que no haya presentado la “[...] trascendencia de forma suficientemente originaria, es decir, como ser-en-el- mundo, como un ser-ya siempre cabe las cosas. “Kant no vio el fenómeno del mundo...” (SuZ321:tr. 348)”(PÖGGLER, 1986., págs. 88-89.)

facultades. La *CrP*, contiene todos los principios de la filosofía de Kant y los trata a todos ellos antes de desplegarlos en todo su sistema. Esto concuerda con la introducción, numeral III a *CdJ* cuando se habla de la división de la filosofía y de ésta última crítica como puente entre las otras dos críticas anteriores. Así se expresa Kant en esta importante obra:

Por esto, aunque la filosofía no se puede dividir más que en dos partes, la teórica y la práctica; aunque todo lo que pudiéramos decir de los principios propios del Juicio debe colocarse en la parte teórica, o sea en la que se ocupa del conocimiento racional, fundado sobre conceptos de la naturaleza, la crítica de la razón pura, que debe tratar todo esto antes de dar principios a la ejecución de su sistema, se compone de tres partes: crítica del entendimiento puro, crítica del juicio puro, y crítica de la razón pura; facultades que se llaman pura, porque son legislativas a priori (KANTL., 1990, pág.18)

Si bien la facultad de juzgar en la *CdJ* y en la crítica especulativa no posee el mismo sentido, aquí nos importa esta crítica como puente entre lo teórico y lo práctico. Lo anterior, se puede vincular con lo que él mismo propone en el prólogo a la segunda edición de la *CrP* cuando le da la connotación a ésta crítica como la primera parte de su metafísica, a la cual pretende darle el camino seguro como ciencia (B XIX) Comprender la primera parte de la crítica especulativa (*Análítica del entendimiento puro o filosofía trascendental*), como la formulación de todos los principios a priori, dará la base para un sistema de la razón pura, siendo la razón pura, la facultad de los principios puros del conocimiento. Pero, sin duda –dirá Kant- que esto excede la tarea de la crítica, por ello se debe limitar a ser una propedéutica, es decir, se limita trazar el plan de una mera *filosofía trascendental*. El mismo filósofo alemán presenta esta perspectiva de diversos modos; dicha crítica puede y debe esbozar todos los principios de una metafísica general¹⁶ que tiene en uno de sus horizontes lo inteligible y lo moral. Pero la moral, no pertenece a lo metafísico en sentido científico,

¹⁶Expresiones similares encontramos en (BXXIV), Expresa Kant en esta parte de la *CrP*, la labor de esta obra como el paso inicial que inserta a la metafísica en el camino seguro de una ciencia, que abarca no sólo lo que pertenece a su propio uso (teórico especulativo, más específicamente metafísica de la naturaleza), sino también de esbozarlos principios fundamentales de todos los otros usos en cuanto contiene todos los principios de todas ellas. “Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de ésta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según su diferente modo de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponer tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica. (BXXIII). Metafísica depurada por la crítica (BXXIV.), donde dicha crítica se impone como una autodisciplina de la razón en el sentido propuesto en la *Doctrina trascendental del método*, Capítulo I.

sino a la moral. No significa por ello que la *CrP* como analítica del entendimiento puro (no como ontología) no sea fundamental, por el contrario, ella nos brinda un camino seguro y permite pasos firmes, constituye los cimientos sobre los que se levanta el edificio de la metafísica propiamente dicha, cuyo techo es la libertad a partir de la cual se puede contemplar el espectáculo del hombre en sus relaciones íntima con la naturaleza y los hombres libres.

La *CrP* promete brindarnos la brújula, o mejor el *mapa de navegación* “Antes de aventurarnos en ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será necesario antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero, si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene [...] (A 236) Este *mar sin orillas* del que nos habla en *Los Progresos de la metafísica*, en el cual el *progreso no deja huellas* (XX, 259), es la primera parte de un camino seguro guiado por la *CrP* que nos determina los límites y nos permite divisar el horizonte frente al cual nuestro entendimiento, y la razón tiene sus anhelos más preciados. El hombre como un navegante, como un nómada sin hogar y desgarrado, des-habitado, es impulsado por un banco de niebla y hielos que pronto se derretirán y simula nuevas tierras firmes como si fueran para él conocidas, su hogar al que desearía volver para encontrar descanso en la *esperanza*. Al parecer en el límite del conocimiento teórico se ve el horizonte de un mundo anhelado, al que inevitablemente se quiere dirigir. La *CrP* es la primera parte de la metafísica teórica-especulativa, la otra parte corresponde al terreno moral, a lo que no puede darse en la experiencia, y partir del cual, se empieza a mostrar el uso práctico moral plenamente. Lo primero contiene las posibilidades y el buen uso de las facultades, es decir, conocer todo los *conceptos* y *principios* que yacen en nuestro entendimiento y tienen un valor objetivo sólo en su aplicación a una experiencia posible. Por ello, si reducimos el pensamiento metafísico de Kant a la mera experiencia del mundo sensible, en cuanto éste es posible a priori, (condición de posibilidad de éste), no nos queda más que decir:

Es humillante para la razón humana que no consiga nada en su uso puro y que necesite incluso una disciplina que refrene sus extravagancias y evite las ilusiones consiguientes a la primera. Por otra parte, el hecho que ella misma pueda y deba ejercer tal disciplina sin permitir otra censura superior, eleva su ánimo y le da confianza [...] La mayor utilidad –tal vez única- utilidad de toda la filosofía de la

razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores (A 795/ B 823)

Dicha disciplina es la que nos ofrece la primera de las críticas, como antesala o puerta de entrada a lo moral, Pero además de ser una antesala, marca la legitimidad y límites del uso teórico de nuestra razón. Por otro lado, es a partir de este uso teórico que se sugiere el uso moral. El hecho que la *CrP* contenga los principios a priori del conocimiento y marque además los límites de éste, se presenta como esencial para concebir, después de reconocer esto, el otro uso de nuestra razón. Kant insiste constantemente sobre el uso objetivo que de los conceptos referidos a la intuición, mientras que fuera de ésta no son más que conceptos vacíos. En la *CrP* Capítulo sobre el *Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*, (A146/B185) y el capítulo sobre el *Sistema de todos los principios puros del entendimiento*, (B148-149) no duda en marcar esta acepción. En estos pasajes Kant insiste constantemente en mostrarla validez objetiva de los conceptos al ser dirigidos a objetos dados a la intuición. *Los Esquemas*, son los únicos que pueden dar a los conceptos este tipo de referencia, sin embargo, en el segundo pasaje afirma Kant que cualquier concepto que no esté referido a la intuición sensible no deja de ser más que un concepto vacío. (MONTERO, 1989, págs. 23-24.) Aquí Kant restringe el conocimiento al mero campo fenoménico, evitando elevarse más allá de la intuición sensible. Incluso los conceptos puros del entendimiento aunque no pertenezcan a los sentidos, sino al entendimiento pertenecen al mundo sensible en su aplicación. Así lo referencia en *Los Progresos*:

Entre lo sensible contamos no sólo aquello cuya representación se considera en relación con los sentidos, sino también aquello cuya representación se considera en relación con nuestro entendimiento, siempre que los conceptos puros de este último sean pensados en atención a una experiencia (*Erfahrung*) posible; se puede decir que lo no sensible, p.ej. el concepto de causa, que tiene su sede y origen en el entendimiento, sin embargo, por lo que concierne al conocimiento de un objeto por su intermedio, pertenece también al campo de lo sensible, es decir, al campo de los objetos de los sentidos (XX,260.)

Por otro lado, las ideas como la *libertad*, sobrepasan esta referencia al mero fenómeno, y sin bien son ideas problemáticas en la *CrP*, aparece constantemente y con insistencia en dicha obra. Entonces la idea de la libertad, la idea de Dios y la

inmortalidad del alma, tienen *sentido*, más no *significado* pues no tienen ninguna *referencia* a objeto alguno en la experiencia, y sin embargo, Kant las presupone para el mero pensamiento, con miras a lo moral. En otras palabras, la *distinción* entre fenómeno y noumeno tiene por un lado la necesidad de marcar la legitimidad y objetividad del uso teórico en cuanto al fenómeno, por otro lado, lo nouménico marca los límites de este conocimiento para no extralimitarse con lo inteligible. La enseñanza de la *CrP* consiste en tomar los objetos en dos sentidos: como *fenómenos* y como *cosas en sí*. Y esto es aplicable a la voluntad, por un lado, podemos tomar la voluntad en su fenómeno, como determinada por acciones visibles y como necesariamente conforme a las leyes de la naturaleza, en tal sentido –dice Kant– como *no libre*; pero por otro lado, la podemos tomar como cosa en sí, como no sometida a dichas leyes, es decir, como libre (BXXVIII.)

Pero dentro de este océano de la metafísica no sólo se ha de dirigir la atención al conocimiento sensible o una experiencia posible –donde la razón humana siempre quedará insatisfecha–, (A804/B832) sino a ciertas ideas que no están determinadas por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Para ello se hace necesario entender la metafísica en el sentido que la define en *Los progresos de la metafísica* como: “[...] la ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible” (XX, 260.pág.7)

Lógicamente dicho pasar no puede ser una extensión del conocimiento, sino otro uso de la razón ¿A dónde debe dirigirse el navegante en medio de ese mar oscuro, nuboso de la metafísica para hallar la libertad? O mejor ¿Cómo es posible la libertad en confrontación con el concepto de la naturaleza, y abrir así la puerta de la moralidad? Esa libertad que en el *prólogo* a la *CrPra* es “la condición de la ley moral” (V5), en el sentido que La libertad al ser la *ratio essendi* de la ley moral y la moral la *ratio cognoscendi* de la libertad (no es conocimiento en sentido estricto), debido a que la libertad es el fundamento y la condición esencial de la moral, y la moral la única forma de adquirir conciencia de la libertad. Sólo el hombre que piensa y reflexiona se expresa de una forma clara y contundente frente a sí mismo y frente a los otros, y no se limita únicamente a recibir y registrar impresiones. Dirige su mirada más

allá de los fenómenos y reconoce el orden que lo constituye a él y a los mismos fenómenos que se le presentan. “Gracias a la reflexión, puedo comprender de alguna manera mi vida y formular sobre la situación que ocupo en el mundo un juicio que responda a la realidad. El impulso de vida que desarrolla a la luz de este pensamiento comprensivo toma el nombre de *voluntad*” (RAEYMAEKER, 1956, pág. 29) Sin duda, dicha voluntad necesita del pensamiento y la reflexión para tomar decisiones y es sólo en ella (Voluntad) que tenemos la capacidad de decidir y ser libre frente a los meros influjos del mundo natural y fenoménico; frente a los deseos, pasiones e inclinaciones, pues no puede haber libertad para seres que no puedan decidir y estén sometido a las leyes naturales o influjos externos. Por ello, la libertad es una propiedad esencial de la conciencia, una consecuencia natural, dinámica de la percepción vivida del yo. Por ello, no es posible moral sin conciencia, como pretenden algunos al afirmar que hay que superar la filosofía de la conciencia, pues sin conciencia podemos quedar sometidos a mayorías injustas o autoritarias a la subordinación de deseos no razonados.

De esto, se deriva la más alta responsabilidad humana, en cuanto a la ley moral, está en todos los seres racionales, pues sólo éstos son responsables de sus acciones, según lo expresa el propio Kant en el pie de página de la *CrPra*. Sólo a partir del reconocimiento de la responsabilidad humana brota el conocimiento de lo más profundo de nuestra relación con los otros, solo a partir de esto puede el hombre aportara cualquier construcción social y política. Por eso, lo importante de la libertad no es simplemente que ella se nos pueda presentar como *factum* de la razón, sino que lo esencial y determinante es lo que *realizamos con ella*; en esto consiste la responsabilidad de un ser racional, en hacer bueno uso de la libertad. Debemos entonces ser *dignos de la felicidad*, no usando ésta para fines que puedan ir contra otros. La libertad no tiene –si quiere así decirse– valor en sí misma, hay que confirmarla y valorarla por lo que con ella se consigue; no sea que como seres racionales que podemos meditar y reflexionar sobre nuestras acciones, nos comportemos como bestias irracionales e insociables. Por ello, podemos decir que no hay libertad sin ley.

Pero la libertad como *condición de posibilidad* de la moralidad, presenta una disputa contra la *causalidad natural*, desde la *CrP*, y especialmente desde la *tercera*

antinomía de la razón. La libertad presenta una relación de tensión con el concepto de la *naturaleza* y el *conocimiento científico*. En otras palabras, ¿cómo se manifiesta la libertad? este es el problema propiamente dicho de la libertad. Esta doble dimensión en todo caso problemática, es la que determina no sólo su “esencia” sino también sus alcances tanto en lo teórico como en lo práctico; y subyace a todo el pensamiento de Kant, tanto en sus tensiones como en sus uniones, moviendo el propio progreso de la razón en metafísica. En este sentido, encontramos en Kant que la libertad no solo es un descubrimiento de la *FmC* y *CrPra*, sino que aparece en la primera crítica como idea problemática y, más precisamente, en su posibilidad negativa y sin embargo con gran fuerza para el resto de su pensamiento moral. Entonces se puede ver como todo el pensamiento de Kant esta permeado por los conceptos de *naturaleza* y *libertad*, tanto, en sus relaciones antitéticas como en sus relaciones de conformidad y progreso orgánico de su pensamiento.

De esta forma, si el hombre hace parte de la naturaleza ¿cómo es posible que tengamos la posibilidad de ser libres y crear moral más allá de su determinación fenoménica? Orden del conocimiento científico, pero no se suscribe a éste. Señala esto una inquietud ya trasegada por Kant, cuando este delimita el camino contradictorio de la razón al preguntarse por cuestiones fundamentales de su interés, pero que por su naturaleza exceden cualquier reducción de una respuesta desde el punto de vista unilateral del conocimiento científico. ¿Cómo el hombre siendo una pequeña criatura de la naturaleza, puede no sólo conocer las condiciones de posibilidad de su experiencia y progresar en el conocimiento de la naturaleza y su orden, sino también proyectar principios fuera de este orden, fundamentando un orden de la moralidad? (GUYER, 2006., págs. 1-18.)

Es en este sentido, que adquiere validez la senda trazada por Kant en el *Prólogo* a la primera edición de la *CrP* cuando nos dice: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteada por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobre pasar todas sus facultades” (AVII). Indica esto, la condición singular de perplejidad en la que cae la razón cuando sobre pasando una experiencia posible, se eleva a objetos que no tienen a sientos en dicha experiencia

como es el caso de la ideas de la razón entre las cuales la más importante es *la libertad*, y que sin embargo, pese a dicha contradicción, la misma naturaleza de la razón se las exige. Contradicción singular de una razón humana, cuya nota definitoria es su finitud y limitación. Su contradicción singular, también consiste por un lado en juzgar apodícticamente sobre objetos de una experiencia, y en sobre pasar dicha experiencia: cae así en contradicciones y oscuridades siendo presa de la ilusión; por otro lado, si no sobre pasa dichos límites, su destino queda *inacabado* (AVIII) ¿Qué camino debe tomarla razón frente a aquello que por su propia naturaleza no puede evitar, pero que tampoco puede resolver sin caer en contradicción consigo misma? Lo anterior nos pone en el camino de la libertad (*libertad trascendental*) en el campo teórico o especulativo, que llega a legitimarse en la razón práctica, pues esta idea de *libertad* alcanza una realidad en la ley moral. Pero para alcanzar dicho objetivo primero debe estar la razón auto-disciplinada por la *crítica*, para dar cuenta, así, de sus límites en su uso teórico, para dar pleno concurso a la búsqueda de su exigencia más preciada, la moral humana cuya nota definitoria y esencial es la libertad.

El ámbito de movilización de esta indagación podría no sólo suscitar rechazo, sino también ilegitimidad. Son precisamente estos obstáculos los que se convierten en motor de dicha indagación. El camino a seguir, no ha de ser otro, que el mostrado por Kant, no sólo en los *prólogos* de la *CrP*, sino fundamentalmente el anunciado en la conclusión de la *CrPra* cuando Kant nos dice: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ella la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*” (162,290) Frente a esto se encuentra la fundamental inquietud del hombre en relación con el conocimiento y la acción, más claramente, teoría y acción humana. ¿Cómo puede darse una relación entre estos dos usos fundamentales para el hombre bajo el primado de la libertad? Es sin duda, uno de los problemas más inquietantes del pensamiento kantiano, para el que la primera crítica nos muestra el camino insoslayable que debemos recorrer. La *CrP* no es un tratado de la experiencia, sino de las condiciones de posibilidad de una experiencia a priori de objetos, en cuanto ésta, es posible al hombre como ser finito. Por ello, la primera parte de la crítica especulativa se presenta como una analítica del entendimiento puro, que no sólo nos muestra los principios generales del conocimiento humano, sino también su delimitación y auto-

disciplina de la razón para que no se extravíe por las sendas oscuras de la metafísica, insinuando el mundo práctico-moral. La tierra de la metafísica es una tierra difícil de trasegar, dispuesta a caer a cualquier instante en arenas movedizas, no obstante quien las sepa trasegar y llegar victorioso al final con la guía y el reconocimiento de la crítica-especulativa, encontrará joyas de gran valor, pues sólo lo mejor es difícil de alcanzarse.

CAPITULO SEGUNDO

II. EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO DE LA NATURALEZA, USO TEÓRICO DE LAS IDEAS REGULATIVAS Y TERCERA ANTINOMÍA.

2.1. Conocimiento metafísico de la naturaleza, intuiciones y conceptos

En el primer capítulo se mostró cómo el *pensamiento* crítico de Kant, está muy lejos de reducirse a las condiciones puras de posibilidad de un conocimiento de los objetos a partir de una experiencia posible. Para ello, se ha insinuado cómo dicho pensamiento no se juega únicamente frente a las intuiciones puras de la sensibilidad (espacio-tiempo) o los conceptos puros del entendimiento (categorías), sino también en el *uso regulativo de las ideas* de la razón, especialmente la validez que dichas ideas alcanzan en el uso práctico. Sin embargo, estas ideas no alcanzan validez objetiva en la *CrP*, y sólo *insinúan* otro uso, en el terreno práctico-moral. Por ello, dichas ideas sólo se pueden suponer (*Angenommen*) como necesarias para el pensamiento en la crítica especulativa pero jamás son conocimientos validos objetivamente. Para mostrar lo anterior, en primer lugar se mostrará, se hace necesario reconocer los dos elementos del conocimiento en Kant: *intuiciones* y *conceptos*; sus relaciones y la objetividad de las categorías. En segundo lugar, el *valor subjetivo* de las *ideas* en la propia crítica teórica; por último, se debe destacar la *tensión* entre el *conocimiento de la naturaleza* y la *libertad*, según la *tercera antinomia*. El objetivo general de dicho capítulo es resaltar la importancia de las ideas de la razón, fundamentalmente la idea de la libertad y su aparecer dentro de la *CrP*, y cómo ésta exige otro uso en el terreno práctico, y por ende, otro uso de la filosofía crítica, en el campo moral.

Si la metafísica general como ontología en Kant se *transforma* en una *analítica del entendimiento puro* (A 247), como se mostró en el primer capítulo *de este trabajo*, es porque su función es algo diferente a aquella ontología; dicha analítica lo que pretende es fundar el conocimiento sobre una base pura y a priori, y es esta base la que se conoce como *filosofía trascendental*. Dicha analítica se diferencia de la ontología en el sentido de que el problema fundamental de ésta no es simplemente la presentación del objeto, es decir, la manifestación del ser de los objetos, de su existencia, sino el

análisis de las condiciones de posibilidad de cómo éste objeto se nos da al entendimiento finito para ser pensado por él. En palabras más precisas, la *Analítica trascendental* tiene como objetivo establecer una teoría de la experiencia, que se mantenga dentro de ciertos límites. Es una gnoseología de límites como lo presenta Sergio Rábade Romeo en *Kant problemas Gnoseológicos de la Crítica de la razón pura* (RÁBADE, 1969., pág. 59 a la 71.), o también se puede considerar como una metafísica de la experiencia, según Paton. Una metafísica de la experiencia, dentro de los límites de nuestras facultades finitas, es una metafísica en la que *intuiciones* y *conceptos* son condiciones de posibilidad de conocimiento de objetos. No implica esto, que no haya una teoría del conocimiento, sino que dicha teoría del conocimiento está fundamentada en una *estructura* y *principios* de la facultad de conocer humano que *condicionan* el conocimiento de los objetos. El problema fundamental de Kant, es ¿cuáles son las condiciones en que podemos tener conocimiento de los objetos? Los objetos están condicionados por los principios a priori de nuestra sensibilidad y de nuestro entendimiento. La filosofía trascendental comprende no sólo la descomposición del entendimiento y la razón en sus elementos fundamentales y la mera forma del conocimiento, en la cual, sólo hay un valor negativo, sino que también se preocupa, por el origen, la objetividad y la extensión del conocimiento. En expresión de Kant: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori (A 12) (subrayado nuestro)¹⁷

En la *Estética trascendental*, Kant distingue la *forma* y la *materia* del fenómeno; pero es en última instancia en la forma de la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) y del *entendimiento* (*Verstand*) que reside en nosotros y no en el objeto, la que permite hacernos una representación de los objetos. La intuición es externa e interna, mediante

¹⁷Dicha filosofía trascendental, no pueden contener ningún contenido empírico, debido a ello, principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales así constituyan conocimientos a priori, no por eso pertenecen a la *filosofía trascendental*. La filosofía moral o un sistema de moralidad tiene que vérselas -según Kant- necesariamente con conceptos empíricos como dolor deseo inclinación sea como obstáculo a superar o estímulo que no debe convertirse en motivo. No obstante, el objetivo de *La FmC*, lo que intenta es fundar una moralidad meramente formal, pura y a priori, evitando estos resortes empíricos, que también puedan condicionar la voluntad. En otras palabras busca el principio fundante de la moralidad, principio que desde luego no está en ninguna inclinación. “Por ello constituye la filosofía trascendental, una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. En efecto todo lo práctico se refiere, en la medida en que implica motivos, o sentimientos pertenecientes a fuentes empíricas de conocimiento” (A 15/ B 29)

la primera nos representamos los objetos reunidos en el *espacio* no es más que la afección del objeto mediante la sensación, la segunda es el sentido interno mediante el cual nos representamos nuestros estado internos como sucesiones en el tiempo. Estas dos formas constituyen las formas puras de la sensibilidad espacio-tiempo. Estas formas puras ni siquiera son las formas de los objetos; sino la forma del sujeto, es decir el *sentido* de nuestras representaciones a partir de las formas sintéticas. Así no sólo lo expresa Kant en muchas partes de la *CrP*¹⁸, sino también en los *Progresos de la metafísica*: “Una intuición que ha de ser posible a priori sólo puede referirse a la forma en la cual el objeto es intuitido, pues eso es lo que significa representarse algo a priori: hacerse una representación de ello antes de la percepción, esto es, antes de la conciencia empírica e independiente de ésta” (XX, 267) No es lo empírico de la percepción lo que permite el conocimiento de la naturaleza, es decir, la sensación o impresión (*impresio*) que el objeto causa en el sujeto y que sería simplemente la materia empírica de la afección, sino lo que antecede a ésta, y por ello, es a priori, lo que proporciona dicho conocimiento. Más adelante, Kant en el mismo texto antes mencionado, nos continua afirmando dicho supuesto: “Pero lo que hace posible la intuición a priori no es la forma del objeto, cómo está constituido éste en sí, sino la del sujeto, es decir, la forma del sentido: de qué clase de representación es capaz éste” (XX, 267) (subrayado nuestro) Dicha representación, es sin duda, una representación que responde a su condición finita y única de conocer, la intuición sensible, no la intelectual¹⁹. Dicha condiciones obedecen a la posibilidad para referirse a objetos

¹⁸ Dice Kant en la *Doctrina trascendental de los elementos, primera parte, Parágrafo 3* de la *CrP* referida al espacio: “El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. (A 26/ B 42). En la sección segunda, de este misma parte de la *CrP* referente al tiempo nos dice. “El tiempo no es un concepto discursivo, o como se dice, universal, sino la forma pura de la intuición sensible” (A 32) (Subrayados nuestro) Cfr., los numerales de la *CrP* (A 39/ B 56) donde sea afirma que espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible. La estética trascendental presenta dos apartes que se diferencian claramente. La *exposición metafísica* de las intuiciones puras y la *exposición trascendental*, en cada una de ellas muestra características diferentes de las formas puras de la intuición sensible espacio y tiempo. “En la exposición metafísica Kant muestra que el espacio y el tiempo son formas puras de la intuición; en la exposición trascendental muestra que esas formas posibilitan el conocimiento sintético a priori” (HÖFFE, 1986., pág. 69)

¹⁹ Ver, Parágrafo 77 de la *Crítica del Juicio (CdJ)*, allí se afirma la diferencia entre conocimiento discursivo e intuitivo, pero además duda de este último en relación con el conocimiento humano. “Tampoco es aquí en modo alguno necesario demostrar que semejante *intellectus archetypus* sea posible, sino sólo que, al poner algo frente a nuestro entendimiento discursivo, necesitado de imágenes (*intellectus ectypus*), y frente a la contingencia de semejante constitución, somos conducidos a esta idea (de un *intellectus archetypus*) que tampoco tiene contradicción alguna. (KANT, 2007., pág. 365 a la 371) Ver, además: *Kant y el problema de la metafísica, observaciones a la interpretación de Kant de Martín Heidegger*; donde Cassirer interpretando a Heidegger no tiene problema en aceptar esta concepción meramente receptiva, siempre y cuando se refiere a la intuiciones puras de la sensibilidad espacio y tiempo, más no si se dirigen a la espontaneidad del

(*Gegenstände*) que afectan nuestra sensibilidad. La intuición no crea el objeto, sólo posee la capacidad de ser afectado por él. De igual forma, el entendimiento ordena lo diverso de dichas intuiciones espontáneamente a partir de categorías para juzgar sobre los objetos. Las formas en que el entendimiento organiza dicha diversidad, son las categorías, que según lo expresa en la misma *CrP* “[...] No son más que formas *del pensamiento* que contienen simplemente la capacidad lógica de unificar a priori en una conciencia la variedad dada en la intuición” (B 306) *Sensibilidad y entendimiento* son las facultades, que cumplen la función de condiciones de posibilidad de una experiencia posible de objetos, la primera a partir de las formas puras (espacio y tiempo) y, las segunda a partir de los conceptos puros del entendimiento (categorías) Estas condiciones de posibilidad de conocimiento (*Erkenntnis*) no dejan de ser finitos, pues se refieren a objetos dados (*Gegeben*), no creados.

Kant piensa que los objetos proporcionados por las intuiciones puras de espacio y tiempo deben ajustarse u organizarse según las diferentes categorías que él nos ha presentado, para alcanzar la unidad sintética del conocimiento. Pero correlativamente, la organización categorial no se puede llevar a cabo si antes no se nos da el objeto a la sensibilidad. De allí, la necesidad de las dos fuentes del conocimiento humano: *intuiciones y conceptos, sensibilidad y entendimiento*. Los conceptos puros del entendimiento o categorías, son objetivos no sólo en cuanto se refieren a la intuición (*Anschauung*), como lo piensa Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* cuando habla de los conceptos puros del entendimiento en función de la intuición, sino esencialmente, en cuanto hay una *reciprocidad y correlación* necesaria entre intuiciones y conceptos para establecer el conocimiento metafísico de la naturaleza.²⁰ En la obra de Heidegger antes mencionada, éste nos dice lo siguiente:

entendimiento o la idealidad de las ideas que se empieza a desplegar en la *Dialéctica trascendental*. (CASSIRER, 1977, pág. 110)

²⁰El conocimiento procede de dos grandes fuentes, fuentes que Kant trata con seriedad y equidad. Kant a diferencia de Leibniz no considera que el conocimiento proveniente de los sentidos sea confuso, mientras que el del entendimiento siguiendo a Descartes sea claro y distinto. Ver, (LEIBNIZ. W, 1971., pág. 10.) Para Kant, simplemente son fuentes y no conocimientos diferentes, que cumplen distintas funciones aunque provienen de una fuente común como lo expresa Kant en *La doctrina trascendental de los elementos, segunda aparte, Lógica trascendental* de la *CrP* (A 51/ B 76). Dicha diferencia entre los dos radica en que son facultades diferentes, y que el conocimiento sólo surge de la unión de estas dos fuentes. No por ello, hay que confundirlas, ya en la disertación de 1770, *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible* (*La Fpmsi*), había reconocido dicho supuesto, en la Sección II *Diferencia entre lo sensible y lo inteligible en*

El otro elemento de la finitud del conocimiento es el pensamiento que, como representación determinante, tiende hacia lo intuitivo en la intuición, por lo que está enteramente al servicio de la intuición. La finitud de la intuición pensante es, por lo tanto, un conocer por medio de conceptos; el conocimiento puro es intuición pura mediante conceptos puros”(HEIDEGGER, 1996., pág. 52.)

Sin embargo, es fundamental reconocer que la objetividad de los conceptos puros del entendimiento está referida a la intuición de un objeto dado a la sensibilidad; es en este sentido, que Heidegger destaca el pensamiento en función de la intuición, pero también es bueno resaltar la mutua relación de los dos en función de una elaboración del conocimiento, más allá de lo que piensa Heidegger. Lo que propone el pensador de *Ser y Tiempo* es una verdad a medias, pues lo diverso de la intuición también se somete a los conceptos puros del entendimiento. La intuición sólo nos brinda la afección de un mundo externo y natural, incognoscible para nosotros como es en sí, pero las sensaciones adquieren una unidad coherente como fenómenos, por medio de las categorías del entendimiento. Por lo cual, el mismo objeto del conocimiento es una *construcción* a base de ciertas condiciones y las relaciones de complementariedad y necesidad entre ellas, dichas condiciones son las *intuiciones* y los *conceptos*.²¹ Condiciones que Henry E. Allison coherentemente llama “condiciones epistémicas”

general parágrafo 3: “Sensibilidad es la receptividad de un sujeto gracias a la cual es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de manera determinada por la presencia de algún objeto. *Inteligencia* (racionalidad) es la *facultad* de un sujeto en virtud de la cual es capaz de representar aquello que, a causa de su condición, no puede caer bajo los sentidos del mismo” (KANT M. , 1980. , pág. 28.) Sin embargo, dicha diferencia deja paso ahora con la *CrP*, a la relación íntima entre estas dos fuentes para establecer el conocimiento. Relación que no duda Torretti en resaltar al decir: “La independencia entre sensibilidad y entendimiento en que tanto insistía en la disertación deja paso ahora a la idea de una colaboración estrecha –y necesaria- entre ambos (TORRETTI, 1986, pág. 244) Relación denominada por nosotros, *correlación recíproca*. En este sentido no hay que privilegiar uno frente al otro, pues según el mismo Kant: “Mediante la primera nos es *dado* un objeto, mediante el segundo el objeto es *pensado* en relación con aquella representación” (A 50/ B 74), de modo, que el conocimiento sólo surge de la *correlación* de estas dos fuentes.

²¹ Es bueno aclarar que en Kant hay *intuiciones* y *conceptos* puros y empíricos, y es en las intuiciones y conceptos puros donde se dan las condiciones de posibilidad del conocimiento de la naturaleza, pues “[...] constituyen la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental” (B 30). No sin razón, Kant hace la distinción entre conceptos e intuiciones puros y empíricos, la misma *CrP* no es ambigua al señalar tal distinción: “Son empíricos si contienen una sensación (la cual presupone la presencia efectiva del objeto) son puros, si no hay en la representación mezcla alguna de sensación. (A 51/ B 75) A partir de dicha representación Kant postula otra no menos significativa: “La intuición pura únicamente contiene, pues la forma bajo la cual intuimos algo. El concepto puro no contiene, por su parte, sino la forma bajo la cual pensamos un objeto en general” (Ibíd.) Más adelante dirá “Tenemos ya, -dice Kant- en las puras intuiciones *a priori* -espacio tiempo- una de las partes requeridas para solucionar el problema general de la filosofía trascendental: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (B 73) Pero esta es sólo la primera parte, la otra, la encontramos en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, es especialmente en la unidad primitiva y suprema, el yo trascendental. Unidad que debe poder acompañar todas mis representaciones según se expresa en B 132.

(ALLISON, 1992. , pág. 117.) Condiciones epistémicas, son aquellas *condiciones* sin las cuales no es posible el conocimiento científico de la naturaleza, o en otras palabras, aquéllas condiciones particulares del hombre que determinan la única forma en que éste puede acceder al conocimiento del mundo, de la naturaleza sensible y de los objetos de una experiencia posible. Un conocimiento del mundo y de los objetos que en éste hay, no es un conocimiento de las cosas en sí –imposible para nosotros- sino delos fenómeno de ellas. Esto implica, la limitación y conocimiento humano para acceder a la realidad de las cosas como son en sí. No por ello, está negando Kant la existencia del mundo natural, externo a la conciencia, como lo propone P. F. Strawson.²² Kant nunca niega la *cosa en sí*, por el contrario, siempre la presupone como fuente o cosa de afección.

La mente humana *constituye* el objeto del conocimiento, no lo crea o lo inventa, es decir, lo organiza a partir de las diferentes categorías del entendimiento.²³ Pensar

²² P. F. Strawson al considerar que el espacio, tiempo y el mundo natural en Kant no existen como cosas en sí, sino solamente como fenómenos, afirma que el idealismo de Kant está negando la realidad y la existencia del mundo natural. Así lo expresa en *Los límites del sentido*: “Lo que realmente resulta de aquí es ese aspecto del idealismo trascendental que, al final niega al mundo natural todo tipo de existencia independiente de nuestras “representaciones” o percepciones, un aspecto al que me he referido ya al hacer notar que Kant está más cerca de Berkeley de lo que el mismo cree” (STRAWSON, 1975, pág. 31) No obstante, lo que dice Kant es totalmente diferente a lo anunciado por Strawson; el filósofo alemán no está negando el mundo externo, de ser así cómo pensar que algo nos afecta si nada existe, la interpretación de Strawson inmediatamente cae en contradicción. El problema de Kant no es el de la existencia de los objetos, sino la forma de conocer los mismos. Esta posición del pensador inglés no es nueva y cae en el mismo error de los contemporáneos de Kant como Heberhard, Jacobi y fundamentalmente Garve-Federer, quienes interpretan el idealismo de Kant como un idealismo psicológico, y no trascendental. “De aquí que consideré al idealismo trascendental como fantasías doctrinales, propias de un filósofo con mente de científico que distingue entre un reino de objetos físicos y un reino de apariencias sensibles de esos objetos”(STRAWSON, 1975, págs. 35, 47, 48/) El idealismo trascendental para Strawson es incoherente pues afirma la incognoscibilidad de lo real (cosa en sí) y relega el mundo a lo subjetivo de las apariencias, asumiéndonos en un escepticismo, del que el mismo Kant quería sacarnos frente a los postulados de Hume. En ningún caso el fenómeno en Kant es mera apariencia cosa que el mismo pensador alemán niega al decir: “Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debería considerarse como fenómeno” (B 70) Allison cree que el idealismo kantiano es defendible si consideramos los puntos de vista de donde parte sus disputas filosóficas, por ejemplo, su lucha contra el modelo teocéntrico y dogmático de la escolástica, que defendía un realismo trascendental. Las condiciones epistémicas, tanto como la diferencia entre *fenómeno* y *cosa en sí*. Pero sólo, conocemos desde luego, su forma de manifestarse, evitando así que nos elevemos de un mundo sensible a fantasías metafísicas como lo hacían los escolásticos. Esto lo realiza Kant por medio esas mismas condiciones epistémicas, sin que ello implique una negación del mundo natural. Para comprender el idealismo de Kant Ver Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa. Primera parte*, donde nos habla de *la naturaleza del idealismo trascendental*(ALLISON, 1992. , pág. 29 a la 73) En relación con las condiciones epistémicas, ver la *segunda parte* de ésta misma obra páginas 117 a la 202.

²³ Ver, STERN, Robert. *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. Routledge, London, And New York. 2001. En dicho texto se presenta como la existencia ordinaria del objeto es la esencia del contenido de la

que la mente humana crea el objeto del conocimiento como vulgarmente se ha criticado al idealismo trascendental de Kant, no es totalmente cierto, pues las facultades del entendimiento parten de una materia dada por la sensación, parten de su donación, la cual se organiza de acuerdo con las categorías. El entendimiento humano, conoce no el objeto como es en sí, sino la forma como este se nos da y es organizado no sólo por las categorías *De la cantidad* (cantidad, *unidad*, *pluralidad* y *totalidad*) (B 114), sino también por las *De la cualidad* (Realidad, Negación, limitación), *De la relación* (Inherencia y subsistencia (*substantia et accidens*) Causalidad (causa y efecto) Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente), *De la modalidad* (Posibilidad-Imposibilidad, Existencia-No existencia, Necesidad-Contingencia) (B 106) La constitución del objeto y el constructivismo de Kant, implica una posibilidad del conocimiento desde las posibilidades finitas del sujeto, no desde el acceso a las cosas como son en sí mismas. Dicha constitución dada desde la finitud²⁴ no significa

experiencia, pero dicho contenido es accesible a partir de las formas puras, lo que indica que la síntesis es una construcción del objeto par las condiciones de posibilidad del objeto, no una creación del mismo Ver, El primer capítulo de este trabajo, llamado *Kant And doctrine of synthesis*. (STERN, 2001, pág. 7 a la 22)

²⁴ Las Facultades Humanas, solo pueden ser finitas, por ello, la afirmación de Kant, de que no podemos conocer las cosas en sí, y sin embargo, debemos presuponerla para no caer en la contradicción de que algo no afecta sin que nada exista (A 49). Pero el fenómeno no es una pura *apariencia*, sino que tiene como base la cosa en sí (B 69, 70 y 71) La intuición (*Anschauung*) es finita. Pues sólo se juega frente a la receptividad limitada de objetos. Kant en la estética trascendental marca la necesidad de diferenciar entre intuición sensible e intelectual. La intuición humana “no es originaria (*intuitus originarius*), sino derivada (*intuitus derivatus*) y, por consiguiente, no se trata de intuición intelectual.” (B 72) ¿Qué puede implicar dicha limitación de la intuición humana para el conocimiento? Implica que nuestra intuición esta sometidas a las formas puras de la sensibilidad espacio-tiempo; en segundo lugar, nos muestra que dicha intuición no es más que receptiva, recibe, es afectada por lo que existe, no crea objetos, “el objeto trascendental permanece desconocido para nosotros” (A 46) Dicha intuición no es la única que existe, aunque si es la única posible para el ser humano, puede existir la posibilidad de una intuición intelectual, pero de ello no sabemos nada. Allison afirma de la intuición intelectual lo siguiente: “[...] es capaz de aprehender inmediatamente su objeto sin necesidad de ninguna conceptualización y sin ser afectado por el objeto. Por esta última razón debe ser caracterizado, más bien, como intelecto arquetípico o creativo y no como un intelecto ectipo; su acto de intuición produce, literalmente, a su objeto. (ALLISON, 1992. , pág. 118.) Dicha condición particular marca la diferencia –presumible no cognoscible- entre el *Ens creatum* y la criatura humana, diferencia que también resalta Martín Heidegger, oponiéndose a Cassirer. Dicha posición de Cassirer esta postulada en el apéndice de conferencias Davosianas al texto de Martin Heidegger, donde sostiene que Heidegger dista mucho de superar esta problemática. Dice Cassirer. “A medida que Va saliendo de la finitud, lleva su finitud a algo nuevo. Esto es la infinitud inmanente. El hombre no puede realizar el salto de su propia finitud a la infinitud realista. Ahora bien puede y debe tener la meta-base que le lleva a la inmediatez de su existencia a la región de la forma pura; sólo de este modo es como poseerá su finitud. “Del cáliz de este reino de espíritus se vierte sobre la finitud” El reino de los espíritus no es un reino metafísico de espíritus, sino que el auténtico reino de los espíritus es su propio mundo espiritual por él fabricado. Que lo haya podido fabricar es el sello de su infinitud. (HEIDEGGER, 1996., pág. 219.) Es cierto que el hombre puede fabricar su propio mundo espiritual, ¿se sigue de ello, la infinitud?, ¿deja de ser dicho mundo por ello contingente? El problema de Heidegger es la muerte, por más mundos espirituales que el hombre pueda crear hay un punto irrebable, la muerte. De allí su finitud y contingencia. Además el hombre crea lo que le es permitido de acuerdo a sus limitaciones y facultades, no le es permitido trascender dichas facultades a las que parece estar sometido. Su mundo y su propia creación no dejan de ser cambiantes y contingentes. El hombre puede crear igual que un niño su

negar lo dado a la sensibilidad ni la espontaneidad del entendimiento. ¿Cómo pueden los conceptos puros del entendimiento organizar la materia múltiple de las sensaciones, si estos son vacíos, es decir no nos donan los objetos? y ¿Cómo puede haber conocimiento con las solas sensaciones sin una organización categorial del entendimiento en torno a un objeto dado? El conocimiento surge de dos fuentes del psiquismo, *intuiciones* y *conceptos*. Kant lo expresa claramente al inicio de la *Doctrina trascendental de los elementos, lógica trascendental* de la *CrP*: donde expresa las dos fuentes del psiquismo de donde surge el conocimiento de los fenómenos: *receptividad de las impresiones* y *espontaneidad de los conceptos*, por el primero se nos da el objeto y por el segundo lo pensamos en relación con dicha representación. (Ver, A 50/ B 74)²⁵

Dichos elementos aunque diferentes, surgen según Kant de una fuente común, el psiquismo o la mente humana; en otras palabras, la facultad sensitiva y las intuiciones puras igual que la facultad del entendimiento y los conceptos puros de éste, derivan de este fondo común, el ánimo (*Gemüt*) humana. El conocimiento humano, entonces no se da sobre la simple proposición de que el *pensamiento está en función de la intuición*, según lo expone Heidegger. De nada vale solo la intuición sin conceptos, no sería más que una *rapsodia* o *diversidad* de impresiones impotente para dar unidad y orden las mismas. Pero lo mismo se podría afirmar en relación con el entendimiento y su espontaneidad, en el sentido propuesto por Cassirer, de nada valdría los meros conceptos para el conocimiento, sino no se nos dan objetos por medio de las intuiciones puras. Dice Kant: “La *receptividad* sólo puede hacer posibles los conocimientos si va ligada a la *espontaneidad*” (A 97)

propio mundo, aunque éste sea sólo de juguete, mundo que por bello y perfecto que sea, no deja de ser solo contingente como su creador. Por dicho acto, el hombre no deja de ser hombre y todo lo que ello implica: estar sometido a la generación y corrupción, es decir, nacimiento y decaer de su existencia con la llegada de la inevitable muerte, además de las sombras que está arrastra, enfermedad, tristeza, angustia y dolor; condiciones que determinan su carácter finito y humano. Problemas, estos que ni aun la ciencia ni ningún sistema de pensamiento ha podido resolver de forma clara y definitiva. Pero no es este tipo de trascendencia e infinitud realista de la que habla Cassirer, dicho pensador habla desde una trascendencia desde el sujeto, no desde Dios o la naturaleza. Es una trascendencia desde la inmanencia. Es dicha trascendencia, la que sin duda, ha construido un imperio diferente al de la naturaleza que se denomina, cultura, y es la que resalta Cassirer.

²⁵ Ver, además lo que el propio Kant refiere en la introducción a la *CrP*, (A 1/ B 2)

En la discusión entre Heidegger y Cassirer, lo que está en juego es el problema de una metafísica centrada en la cuestión del hombre como ser finito. Dicha finitud consiste en el hecho de que todo el conocimiento humano está referido a la intuición, y esta receptividad, implica que los objetos se le dan, se le presentan y se le donan al hombre, éste no es creador de ellos, según se expresó en la primera parte de este trabajo. Frente a dicha posición, diverge Cassirer, en el sentido que para éste, el conocimiento no se reduce a la mera receptividad, al mero hecho de hacerse presente del objeto. Cassirer responde a la interpretación de Heidegger en un texto llamado *Kant y el problema de la metafísica*²⁶, *observaciones a la interpretación de Kant de Martín Heidegger*, donde afirma: “Es bien conocido que Kant no se refiere a la mera “receptividad de la intuición” sino que al mismo tiempo establece una pura “espontaneidad del entendimiento”, que en el curso de su deducción destaca siempre exactamente, insistiendo expresamente en la misma” (CASSIRER, 1977, pág. 111) Sin duda, está *espontaneidad* que resalta Cassirer, es una de las primeras formas de *manifestación de la libertad*, en el sentido, que el conocimiento humano también exige la espontaneidad del entendimiento humano, su auto-actividad; la naturaleza por sí sola, no posibilita conocimiento alguno, el conocimiento es un producto del espíritu humano. El problema fundamental entre estos dos autores, radica en el hecho de que mientras para Heidegger el conocimiento humano nunca se desliga de la mera receptividad de la intuición que sólo nos presenta los objetos, para Cassirer en el proceso de síntesis Kant siempre va ganando espontaneidad. Pasa de la receptividad de las intuiciones puras a la espontaneidad de los conceptos, y de ésta a los conceptos puros de la razón, y es en este proceso que se va *develando* el problema de la libertad. Lo anterior, indica que en el proceso de pasar de la sensibilidad al entendimiento, éste nunca se puede elevar por encima de lo simplemente dado y esto no es más que la esfera de lo finito. No obstante, para Cassirer, nos desligamos de dicha finitud al referirnos a la *espontaneidad del entendimiento* que es en definitiva la que realiza la síntesis: “La síntesis del entendimiento es la que confiere a la sensibilidad seguridad y de esta manera la posibilidad para referirse a un “objeto” [...] la “objetividad” que asignamos al conocimiento es siempre el resultado de la espontaneidad, y no de la receptividad” (CASSIRER, 1977, pág. 114) ¿Cómo puede haber una síntesis

²⁶ El presente artículo apareció con el nombre de “*Kant und problem der metaphysik*” en *Kant studien* (Band XXXVI, Heft 1/2 Berlín 1931) La traducción es del profesor argentino Ernesto Garzón Valdez, publicada en la revista *Humanitas* (III, Nº 8. 1957), Universidad nacional de Tucumán, y reproducida a su vez, en la revista *Ideas y valores* Nos 48-49 Universidad Nacional de Colombia, Abril 1977.

espontánea sobre el vacío, es decir, cómo organizar la diversidad en una unidad si nada se nos da al entendimiento antes? Un uso de los conceptos puros del entendimiento sin referirse a un objeto dado, a las intuiciones puras, no es más que un concepto vacío según *La analítica de los conceptos*, capítulo I, Sección tercera párrafo 10²⁷ Lo anterior, indica que en relación al entendimiento todavía estamos atados a la esfera de lo finito, pues todo *uso de las categorías* fuera de la intuición no es más que algo *vacío*, mientras que referido a ella, es objetivo. Pero, sin duda, como se pretenderá demostrar más adelante, podemos ir adquiriendo cierta trascendencia e infinitud (infinitud inmanente trascendental, no trascendente) a medida que pasamos a las ideas de la razón, y de ellas a la libertad. En este sentido, más allá de los fundamentales aciertos y aportes de Heidegger a la interpretación del pensamiento de Kant, es Cassirer el que permitirá desentrañar de una forma más clara dicho proceso. ¿Cómo pensar desde Heidegger la libertad en el sentido que la plantea Kant, más aun cuando la espontaneidad de nuestro entendimiento no deja de ser dudoso, al reducirse a la mera receptividad de la intuición de lo dado, lo donado? Pues como afirma Cassirer:

El problema que aquí subyace se agudiza aún más, tan pronto como efectuamos el paso de la analítica trascendental a la dialéctica trascendental, tan pronto pasamos a los conceptos del entendimiento a los de la razón. Pues estos no se refieren nunca a la intuición, sino que se refieren al uso mismo del entendimiento para el cual quieren lograr una unidad sistemática suprema. (CASSIRER, 1977, pág. 115)

De esta manera, resulta notable que en cuanto al entendimiento se refiere estamos todavía ligados a la esfera de lo finito, pues el objeto no sólo es dado, sino que incluso a la espontaneidad del entendimiento que actúa sobre lo diverso de la intuición debe referirse de nuevo a ella para alcanzar objetividad. Sólo en el conocimiento teórico, estamos ligados a la intuición; la interpretación de Heidegger, sólo podría ser válida hasta la analítica trascendental o la filosofía teórico-especulativa de Kant. Este es el límite de la analítica a la cual Kant se refiere de la siguiente manera:

²⁷ “La lógica Trascendental tiene ante sí, por el contrario, lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos” (A 77)

La analítica llega, pues, a este importante resultado: lo más que puede hacer *a priori* el entendimiento es anticipar la forma de la experiencia posible; nunca puede sobrepasar los límites de la sensibilidad –es en el terreno demarcado por esos límites donde se dan los objetos–, ya que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de experiencia. (B 303 / A 247)

No ocurre así en la dialéctica trascendental que al tener una función delimitadora, se empieza a mover en el terreno de los noumenos y de la propia libertad, pues allí las mismas ideas no están sometidas a la intuición y, por ello, no tienen un valor legítimo y objetivo, pero sin duda, empieza a vislumbrar el camino a otro uso de la razón, el moral. Sin duda, por ello, el pensamiento de Cassirer sobre Kant se presenta mucho más claro preciso, pues muestra el proceso general del pensamiento del filósofo de Königsberg.

Por otro lado, en cuanto al conocimiento se refiere, es mejor dirigirse a la necesidad solidaria e indisoluble de estas dos fuentes, es decir, la *correlación recíproca* entre *intuiciones* y *conceptos*. Es un tópico común y bastante repetitivo en los análisis del pensamiento de Kant, iniciar por las dos fuentes del conocimiento humano. Pero más allá del señalamiento de dichos elementos se hace imperativo mostrar la relación y complementariedad de los mismos. No hay conocimiento si uno de estos dos elementos, o mejor, condiciones de posibilidad faltara. “[...] Ni los conceptos pueden suministrar nada prescindiendo de una intuición que le corresponde alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos” (A 50/ B 74). Debe entonces, primar en un análisis del conocimiento humano, la *correlación* de intuiciones y conceptos. Por ello, no es extraña la expresión muchas veces mal interpretada cuando Kant afirma la relación de necesidad entre estos dos elementos. Dice Kant en la *CrP*:

Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensible los conceptos (es decir, añadirles el objeto de la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos) (A 51/ B 75) (subrayado nuestro)

La necesidad manifiesta de Kant de *hacer sensible los conceptos* en el sentido de añadirle el objeto de una intuición, por un lado, mientras por el otro, *hacer inteligibles* las intuiciones en el horizonte de someterlas a conceptos, presentan la necesidad de la *correlación* para el conocimiento humano. Aclarar estas *relaciones de complementariedad* presenta la clave para comprender la *Deducción trascendental* de los conceptos puros del entendimiento. En la *Deducción trascendental* lo que se juega es la justificación de aplicar los conceptos puros a priori del entendimiento a los objetos dados a partir de la intuición. Dicha deducción es definida por Kant en la *CrP* aparte de la *Analítica de los conceptos* en el siguiente sentido: “La explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos, la llamo pues, *deducción trascendental* de los mismo y la distingo de la deducción *empírica*” (A 85) En dicha relación se expone el *derecho* y la *legitimidad* (*Quid juris*) de la objetividad del conocimiento de la naturaleza, o en palabras de Paton, desarrollar una *metafísica de la experiencia*, a partir de categorías del entendimiento que funcionan como condiciones de posibilidad de la experiencia pero sólo en relación con el pensar, pues solo a partir de ellas es pensable un objeto de la experiencia en general. Se juega la posibilidad de una metafísica de la naturaleza, en el sentido que justificar la “[...] la necesidad –y por ende la existencia- de conceptos a priori y, al determinar su naturaleza y función dentro de la vida del conocimiento, proporciona la pista que Kant sigue en la llamada deducción metafísica²⁸” (TORRETTI, 1986, pág. 245.) Pero existe, además de la deducción metafísica, una deducción trascendental. La primera se da a partir de las funciones judicativas, mientras que en la segunda, se debe mostrar la legitimidad de su aplicación a objetos dados a partir de las formas puras de la sensibilidad. Sin duda, éste proceso obedece a reglas del entendimiento, *reglas* bajo las cuales se puede dar el fenómeno o la experiencia posible en relación con las limitaciones de las facultades humanas.

En otras palabras, el constituir de los objetos a priori, es un constituir a partir de reglas del entendimiento. En palabras de Roberto Torretti: “Esta investigación exhibe

²⁸ Kant hace la diferencia entre *deducción metafísica* y la *deducción trascendental* en la deducción de 1787, parágrafo 26 allí nos dice: “En la *deducción metafísica* pusimos de manifiesto el origen *a priori* de las categorías mediante su total concordancia con las funciones lógicas universales del pensamiento. En la *deducción trascendental* se mostró, en cambio, la posibilidad de las categorías como conocimiento a priori de los objetos de la intuición” (B 159/ B 160)

la intención de la constitución del objeto del conocimiento empírico, de actos de introducir unidad en la multiplicidad sensible de modo que ellos son o envuelven juicios” (TORRETTI, 1986, pág. 247.) El constituir en Kant no significa un negar el mundo, o un reducir el objeto o el mundo externo al entendimiento, tampoco da entender que el sujeto lo pueda crear de la nada, sino que el constituir, consiste en dar una *unidad sintética* a lo diverso que nos viene de las intuiciones. Un constituirse conforme a reglas del entendimiento que son referidas a objetos dados en la intuición y que adquieren *unidad* a partir de conceptos, es un constituir del conocimiento bajo las condiciones de posibilidad de nuestra facultad de conocer. De esto se deriva la importante consecuencia de que, si todo objeto es constituido conforme a reglas conceptuales, estos conceptos son modos universales en que los objetos empíricos adquieren unidad de acuerdo a una regla. De esta manera, se está hablando de conceptos y de reglas que permiten la *síntesis* o unidad a partir de la cual, el entendimiento establece juicios y clasificaciones de los mismos en relación con objetos dados en la intuición sensible. Kant lo expresa en la *Analítica de los conceptos CrP* de la siguiente manera: “Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. En efecto la llamo síntesis” (A 77/ B 103) Lo diverso de la intuición implica que ésta deba referirse a una unidad conceptual. La filosofía trascendental tiene la obligación no sólo de buscar el error meramente formal del entendimiento y la razón, sea a priori o empírico, sino de “[...] buscar sus conceptos de acuerdo con un principio, ya que salen puros y sin mezcla del entendimiento en cuanto unidad absoluta y, consiguientemente, deben estar interrelacionados, a su vez, de acuerdo con un concepto o una idea” (A 67/ B 92) Un conocimiento de esta clase debe ir más allá de una *lógica general* que simplemente abstrae todo contenido del entendimiento en relación con el objeto, debe buscar también el origen la extensión y validez objetiva del conocimiento, objetividad que se juega en la posibilidad de referirse a priori a objetos (A 57).

La obligación de la filosofía trascendental es buscar “[...] sus conceptos de acuerdo con principios [...] (A 67/ B 92), pues sólo a partir de ellos emitimos

juicios²⁹ por un lado, mientras por el otro, estos mismos juicios establecen una unidad sistemática y jerarquía de lo más simple a lo complejo. En todo lo anterior, se encuentra una búsqueda de *unidad* a partir de la espontaneidad del entendimiento; mientras las intuiciones se basan en afecciones, los conceptos lo hacen en funciones (A 68/ B 93), lo que equivale a decir, que mientras los conceptos se basan en la espontaneidad del entendimiento, las intuiciones lo hacen en la receptividad de la sensibilidad. “Según esto, todos los conceptos son funciones de unidad entre nuestras representaciones” (B 94). El concepto permite reunir varios elementos particulares en una representación general, o según lo expresa en la propia *CrP*: “Todo conocimiento requiere un concepto, por muy imperfecto u oscuro que éste sea. Pero el concepto es siempre, por su forma, algo universal y que sirve como regla” (A 106)³⁰ Dicha unidad no es cualquier unidad, sino una unidad sintética, ya que para conocer objetos necesitamos mucho más que una representación inmediata (dada por las condiciones puras de la sensibilidad, espacio y tiempo), es necesario otra superior, que no rechaza la anterior, por el contrario, parte de ella, la asimila, la comprende. La intuición desde el punto de vista de Kant es algo singular, cuando hace la diferencia entre una sensación (*sensatio*) como algo que sólo modifica el sujeto y un conocimiento (*congnito*) dice: “El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*) la primera se refiere inmediatamente al objeto (*bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand*) y es singular; el segundo lo hace de modo inmediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas” (A 320/ B 377) Sólo así se sintetizan muchos conocimientos en uno solo, por ello es una síntesis³¹ de unidad. Por

²⁹ Lo único que el ser humano puede hacer con los conceptos es emitir juicios sobre objetos dados a la intuición. Pero dichos juicios no se puede referir inmediatamente a los objetos, sin duda necesita de la intuiciones puras a partir de la cuales se nos dan objetos. Por ello, Kant nos dice: “el Juicio, es pues el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto” (A 68/ B939) No por ello es de extrañar que antes de los conceptos puros del entendimiento, encontremos en la exposición de Kant los *Juicios*. Son estos la primera clave para encontrar todas las funciones del entendimiento. “Existe, por lo tanto, la posibilidad de hallar todas las funciones del entendimiento si podemos representar exhaustivamente las funciones de unidad de los juicios” (B 94) Juicios que reduce a cuatro títulos: 1) CANTIDAD DE LOS JUICIOS: Universales, Particulares y Singulares; 2) CUALIDAD: Afirmativos, Negativos e Infinitos; 3) RELACIÓN: Categóricos, Hipotéticos y Disyuntivos; 4) MODALIDAD: Problemáticos, Asertóricos y Apodícticos. Ver (A 70/ B 95).

³⁰ En la *lógica un Manual de lecciones*, *Doctrina general de los elementos* Kant define el concepto de la siguiente manera: “El concepto se opone a la intuición puesto que es una representación universal o una representación de lo que es común a varios objetos; por consiguiente, una representación en *tanto que pueda estar contenida en varias*” (KANT, 2000, pág. 141)(subrayado nuestro)

³¹ Kant nos presenta la definición de síntesis de la siguiente manera: “Entiendo por *síntesis*, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y da entender su variedad en un único conocimiento. Semejante síntesis es *pura* si la variedad no está dada empíricamente, sino *a priori* (como la variedad en el

lo anterior, no duda Kant en reducir todos los actos del entendimiento a juicios, representando el entendimiento como una *facultad de juzgar*, según lo expresa en el capítulo uno, sección primera de la *Analítica de los conceptos* de la *CrP*:

(...) El *entendimiento* puede representarse como una *capacidad de juzgar*, ya que, según lo dicho anteriormente, es una facultad de pensar. Pensar es conocer mediante conceptos. Estos últimos, en cuanto predicados de posibles juicios, se refieren a su vez, a alguna representación de algún objeto todavía desconocido. (B 94).

Los juicios son actos del entendimiento que permiten que una multiplicidad de representaciones referida a una unidad, por ende, entiende Kant en la *CrP* el entendimiento como una *facultad de juzgar* (*Vermögen zu urtheilen*) (A 69/ B 94) el entendimiento como facultad de juzgar, y el juzgar es una facultad de subsumir bajo reglas; de la misma forma en la *CdJ* denomina y concede a la facultad de juzgar como la capacidad de representar lo particular contenido en lo general.³²El único uso que hace el entendimiento de los conceptos es juzgar mediante ellos, pues el entendimiento no es intuitivo, sino discursivo. En este sentido dice Kant: “Estos conceptos no los puede utilizar el entendimiento más que para formular juicios [...] El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación de objetos” (A 68/ B 93) (Subrayado nuestro). Un conocimiento conceptual es *mediato y representación de una representación*, en el sentido que no se dirige de forma directa al objeto, sino que se refiere o se dirige inmediatamente a otra representación. “En efecto, para conocer el objeto se utiliza, en vez de una representación inmediata, otra *superior*, la cual comprende en sí la anterior y otras más; de esta forma se sintetizan muchos conocimientos posibles en uno solo” (B 94) Las diferentes síntesis conceptuales o categóricas no permiten más que realizar juicios sobre objetos³³ Pero dichos juicios no aprehenden o expresan algo del objeto en sí. De

espacio y en el tiempo)” (A 103) Ver *Lógica un manual de lecciones* parágrafo 17 *Doctrina general de los elementos*, igual que la diferencia entre materia y forma de los juicios parágrafo 18 (KANT, 2000, pág. 149)

³²Ver, *CdJ*, introducción VII.

³³ Kant está marcando dos cosas importantes, por un lado, está negando que la sensibilidad por sí misma proporcione una representación unificada y organizada del objeto; por el otro, nos presenta la necesidad de los conceptos en su uso discursivo, único uso que el hombre puede hacer de ellos. Por ello, el único uso que el entendimiento puede hacer de los conceptos en juzgar mediante ellos, es decir, emitir juicios sobre objetos. Esto se puede comprender en la propia definición del juicio. Para H.J. Paton, por ejemplo, todo juicio implica un acto de conceptualización y todo acto de conceptualización implica un Juicio, ver (PATON, 1963., págs. 251, Vol. 1) Lo que significa que un juicio sobre una realidad no-física, nunca podrá ser un conocimiento del

esta manera está justificando Kant la forma cómo los diferentes conceptos a priori se pueden aplicar a objetos; de allí que, antes de mostrarnos Kant cuales son los conceptos a priori o categorías del entendimiento, nos está mostrando el hilo conductor en la tabla de los juicios. En esta tabla de los juicios nos está demostrando Kant el sistema completo de los *conceptos puros del entendimiento* o categorías. Sin duda, esta es la importancia de la guía metodológica o hilo conductor que Kant muestra en la deducción metafísica de las categorías.

Los conceptos de las reglas que los gobiernan son pues conceptos de los tipos de unidad que establecen los juicios, y una clasificación exhaustiva de los juicios desde este punto de vista tiene que proporcionar el inventario completo que buscamos. A cada clase de juicio distinguida según el modo de unidad que establece, corresponderá un concepto a priori primordial objetivamente válido. A estos conceptos a priori primordiales Kant los llama *categorías* (TORRETTI, 1986, pág. 247)

Lo anterior, nos lleva a reconocer en la lectura de Kant los requisitos para comprender los pasos o niveles de la *síntesis por conceptos*, por un lado, y por el otro, la *relación íntima* entre los conceptos a priori del entendimiento y sus funciones lógicas con la tabla de los juicios. Funciones que según Kant agotan el entendimiento por entero. Frente a lo primero dice Kant:

Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo, es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación³⁴, por ello, no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos

entendimiento. En este orden para Kant “El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, consiguientemente, representación de una representación del objeto. En todo Juicio hay un concepto válido para muchas otras representaciones y, entre éstas muchas, comprende una determinada que se refiere inmediatamente al objeto” (A 68 / B 93). El juicio es para Kant en términos generales es la capacidad de producir una unidad de representación de un objeto bajo conceptos, Ver, *Lógica un Manual de lecciones*, parágrafo IX (KANT, 2000, pág. 124 a la 136)

³⁴ Este principio de la imaginación es uno de los temas más complicados de la deducción de 1781. Dicha imaginación ha dividido a los intérpretes; según Heidegger y Schopenhauer, Kant en dicha deducción se presenta más vital y claro, no obstante, el propio filósofo de Königsberg parece retroceder frente a este importante concepto en la segunda edición de la deducción de 1787. Heidegger siempre reclamara a Kant este retroceso, mientras que Cassirer simplemente mostrará un Kant que tiene la intención de erradicar toda interpretación psicologista frente a la lectura de la deducción de la crítica realizada por Garve-Federer. Heidegger se cuida de no caer en dicha interpretación, y sin embargo, termina cayendo según el propio Cassirer. En este sentido, más allá de la crítica de Schopenhauer y Heidegger por haber oscurecido el problema de la deducción como problema fundamental de la crítica teórica en la segunda deducción, Cassirer ha mostrado la intención de Kant de pasar de una deducción subjetiva y psicológica a una deducción objetiva y sistemática. “[...] el interés por distinguir con toda exactitud y vigor su “idealismo trascendental” del idealismo “psicológico” A causa de esta preocupación debía desplazar el peso de la analítica trascendental de la deducción subjetiva a la “deducción objetiva”, en mayor medida aun de los que antes lo había hecho, debía mostrar que la cuestión fundamental de La crítica de la razón consistía en saber cómo y bajo qué condiciones es posible el objeto de la experiencia, y no cómo es posible la misma “facultad de pensar” (CASSIRER, 1977,

que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esta necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento. (B 104/ A 79)

La exhaustiva clasificación o inventario de los conceptos fundamentales puros y a priori correspondientes a la unidad que establecen dichos juicios, es lo que Kant llama *categorías*, lo que demuestra la relación íntima entre conceptos puros a priori y la tabla de los juicios. “[...] surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían dentro de la anterior tabla en todos los juicios posibles” (A 80) Kant cree haber encontrado todos los conceptos en las funciones lógicas, al decir, que “En efecto, dichas funciones agotan el entendimiento por entero, así como también calibran su capacidad total” (A 80) Lo anterior es precisamente lo que expresa H. J. Paton, en *Kant’s Metaphysic of Experience*.

Kant cree que ha demostrado en general que todos los objetos de la experiencia deben ajustarse a las categorías puras; es decir, el colector dado debe ser combinado de acuerdo con los principios de la presente síntesis en el juicio como tal. Él cree que ha demostrado también, aunque todavía en forma más general, que la combinación requerida se impone sobre el colector propuesta por la síntesis transcendental de la imaginación a través del medio de la variedad pura de tiempo. (PATON, 1963., pág. 17.)

Kant piensa que los objetos proporcionados por las intuiciones puras de espacio y tiempo deben ajustarse u organizarse según las diferentes categorías que él nos ha

pág. 124) (subrayad nuestro) En este sentido, no hay para Cassirer un retroceso de Kant, sino una forma de huir de una interpretación psicológica de su idealismo. Sin embargo, no se debe olvidar que para Heidegger, el problema fundamental de toda la teoría de Kant radica en este punto. El filósofo de *Ser y Tiempo* parte del hecho que en la primera deducción Kant haya mencionado que la síntesis es la que recoge los elementos al orden del conocimiento, y no obstante “(...) síntesis es mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes” (A 78). Para Heidegger entonces, entre lo múltiple de la intuición pura y la unidad de los conceptos puros del entendimiento estaría la imaginación. “En esta tríada –dice Heidegger–, la síntesis pura de la imaginación ocupa el centro” (HEIDEGGER, 1996., pág. 61) La imaginación pura, es entonces, la que permite la síntesis, de esto se deriva algo más importante y es que la síntesis al no ser inmediata, sino sucesiva, pues necesita según lo expresa el propia Heidegger, *recorrerlo* y *recogerlo*, se dirige a la condición universal de la intuición pura, el tiempo. “[...] el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestra alma) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos” (A 34/ B 51). Po ello, podrá decir, Heidegger, que la condición finta del pensamiento humano estriba en que dicho pensamiento siempre se ha de referir a la intuición y esta es siempre receptiva y limitada por el tiempo. Pero dicha interpretación es aplicable sólo si re refiere no a la totalidad de la teoría de Kant, sino a la objetividad del conocimiento dado a partir de la referencia de los conceptos puros del entendimiento (categorías) y no a los conceptos puros de la razón, pues estos ya no se refieren a la intuición.

presentado, pero estas en últimas, como lo muestra *La analítica de los principios* se refieren a la condición general en la que todo objeto es dado, en la intuición pura del tiempo. En la *CrP* Capítulo sobre el *Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*, (A146/B185) y el capítulo sobre el *Sistema de todos los principios puros del entendimiento* (B148-149), Kant insiste constantemente en mostrar la referencia objetiva que ganan los conceptos al ser dirigidos a fenómenos dados a la intuición. *Los Esquemas*, son los únicos que pueden dar a los conceptos este tipo de referencia. Las formas puras de la intuición (espacio-tiempo) contienen a priori la condición de posibilidad de objetos en cuantos fenómenos, mientras la síntesis que hace el entendimiento con sus categorías adquiere validez objetiva en la medida en que se refieren a priori a objetos dados en esas intuiciones (A 89 / B 122) En este sentido, todos los fenómenos se refieren a las condiciones formales de la sensibilidad, por las cuales, el objeto puede ser intuido, igualmente, debe suceder con los conceptos a priori por los cuales el objeto puede ser pensado en general. Dirá Kant “En tal caso, todo conocimiento empírico de los objetos ha de conformarse forzosamente a esos conceptos, ya que si dejamos de presuponerlos, nada puede ser objeto de experiencia” (B 126) De esta manera, se ha de reconocer la complementariedad de estos dos elementos en el conocimiento. La validez objetiva de los conceptos puros a priori (categorías), consiste sólo en que estos son condiciones de posibilidad de una experiencia, en lo que se refiere al pensamiento en general, pero también en cuanto se debe mostrar la legitimidad de su aplicación a objetos. “La deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* tiene, pues, un principio por el que debe regirse toda la investigación y que consiste en que tales conceptos han de ser reconocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia [...]” (A 94) Desde esta conceptualización, toda síntesis solo es pensable en la relación mutua o *correlación* de intuiciones y conceptos. El conocimiento a partir de la receptividad solo es posible si está unida o ligada, -como dirá Kant- a la espontaneidad. (A 97) Sobre esta correlación está fundamentada las tres síntesis: *síntesis de la aprehensión en la intuición*, de la *reproducción en la imaginación* y, por ultimo del *reconocimiento en el concepto*. Pero estas tres síntesis implican la necesidad de la *apercepción*.

La síntesis de la aprehensión en la intuición se refiere a que todo influjo, sea exterior, interior, a priori o empírico, en cuanto afección o modificación del psiquismo

obedece al sentido interno, es decir al tiempo. Dicha unidad es eminentemente subjetiva y difiere de la apercepción trascendental, la cual es necesaria para garantizar la unidad sintética del conocimiento. Todas las sucesiones de las impresiones deben estar ligados a una unidad, de no ser así no habría una representación. Todas nuestras representaciones han de estar ordenadas, ligadas y relacionadas a partir del sentido interno del tiempo. Según lo expresado por Kant:

Toda intuición contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. En efecto, *en cuanto contenida en un instante de tiempo*, ninguna representación puede ser otra cosa que unidad absoluta. Para que surja, pues, una unidad intuitiva de esa diversidad (como, por ejemplo en la representación del espacio) hace falta primero recorrer toda esa diversidad y reunirla después (A99)

Esta síntesis es llamada por Kant *síntesis de aprehensión* por referirse a la intuición que sólo ofrece una diversidad con relación a una representación de objetos dados en la intuición pura del tiempo, la cual es subjetiva. Dicha síntesis es constatada no por medio de la relación empírica de la afección, sino por la condición de posibilidad de ser dado, es decir, la forma pura del tiempo. Por otro lado, la síntesis de la *reproducción en la imaginación* está íntimamente ligada a la intuición. Ello por el hecho que, las representaciones se suceden unas a otras terminando por enlazarse de alguna manera, incluso sin necesidad del objeto. Lo anterior implica, que dicho enlace de representaciones diversas corresponde a una regla constante, que de faltar el objeto la misma facultad humana de la imaginación completa. Los fenómenos, según lo dice el propio Kant, no obedecen a las cosas en sí mismas, sino que es un mero *juego de representaciones*, que obedecen en última instancia, al sentido interno. “Tiene, pues que haber algo que, por ser el fundamento *a priori* unidad sintética indispensable, haga posible esa reproducción de los fenómenos” (A 101) La síntesis de la imaginación se funda en dicha necesidad, necesidad que no pueden suplir las intuiciones *a priori*, pues ellas en sí mismas no pueden brindar un conocimiento. Es necesario, entonces, suponer una *síntesis trascendental de la imaginación*, que reproduzca los fenómenos y las enlace en una unidad sintética. Pues la reproducción es la condición de toda síntesis. Dicha imaginación no es un invento, sino que hace parte de las capacidades fundamentales del psiquismo. “Hay, pues, en nosotros una facultad activa que sintetiza esa multiplicidad. La denominamos *imaginación*, y su acción, ejercida directamente sobre las percepciones, le doy el nombre de aprehensión. La imaginación tiene que

reducir a una sola *imagen* la diversidad de la intuición” (A 120) Puesto que si no se reproduce a medida que se pasa de una a otra representación no sería posible la síntesis.

Las dos síntesis anteriores, no podrían ser si no hubiera conciencia. Para el conocimiento no sólo es necesario que los fenómenos se nos den a la intuición, sino también pensados y retenidos en la conciencia. Empieza a surgir la necesidad de la unidad de la apercepción. “Si no fuéramos conscientes de lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado, hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil” (A 103) Sin conciencia no pueden existir ni siquiera conceptos, y por ende, tampoco sería posible conocer objetos. No es posible, por ejemplo, nos dice Kant, contar sin conciencia, pues cómo pasar de un dígito a otro para reunirlo en una unidad mayor si no recordamos la anterior y la posterior y la síntesis de las dos como resultado final. Toda unidad debe ser reconocida en el concepto, pues dicho concepto es universal y sirve como regla.

Decimos, pues, que conocemos el objeto cuando hemos producido la unidad sintética en lo diverso de la intuición. Ahora bien, no es posible tal unidad sin la intuición no ha podido ser originada, según una regla, por una función de tal síntesis, que, por una parte haga posible un concepto en el que la diversidad se unifique y, por otra, haga necesaria *a priori* la reproducción de esa misma diversidad (A 104 / B 105)

Dicha unidad reconocida en el concepto, necesita una condición trascendental, una unidad originaria, anterior a las intuiciones y a la unidad del concepto: “Esta condición originaria trascendental no es otra que la apercepción trascendental”(A 107) Dicha condición es pura, originaria e inmutable. Todo lo demás, toda las demás síntesis, sea la de las intuiciones, o por conceptos, obedecen a dicha condición. La *apercepción trascendental* al no obedecer a la corriente de los fenómenos como el sentido interno del tiempo, es por el contrario fundamento de la apercepción que necesariamente se dirige la forma pura del tiempo; por el contrario ella es, la condición de posibilidad de todo fenómeno y de toda unidad conceptual. Así lo expresa Kant: “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin unidad de conciencia [...] Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable,

la llamare *apercepción trascendental*” (A 107) Sobre esta unidad de conciencia descansa todo el esfuerzo en la segunda deducción de 1787, Kant busca un fuente más originaria que permita dicha síntesis, y la llamará *yo pienso* o *apercepción trascendental*. El “yo pienso” es una fuente unificadora, y es dicha concepción trascendental y no psicológica la que permite la unidad categorial que subsume la multiplicidad sensible en una unidad de conciencia, según se expresa en el parágrafo 16:

El yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones. De lo contrario sería representado en mí algo que no podía ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí, la representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de intuición. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el yo pienso, en el mismo sujeto en que se halla la diversidad (B 132)

El yo de Kant es diferente del yo de Descartes sobre el que el filósofo francés basa el fundamento de todo conocimiento. Un yo que encuentra en la duda su punto arquimédico, a partir del cual se basa la certeza del yo pensante. Kant confirma el yo pienso de Descartes como una condición necesaria de todo conocimiento y de toda filosofía trascendental, pero Kant añade algo más y de fundamental importancia, el yo no es objeto de experiencia interna, tampoco es una substancia, según lo afirma Höffe no es un accidente, tampoco posee existencia y ni siquiera es un no ser. Las parejas substancia-accidente y esencia-no existencia son categorías. “El “yo pienso”, siendo fundamento de todas las categorías, no es definible en lo categorial. Además se requiere la intuición (sensible) para la constitución de un objeto y su conocimiento objetivo, no hay intuición para el “yo pienso” trascendental” (HÖFFE, 1986., pág. 132) El “yo pienso” de Kant, además de ser una unidad originaria, es trans-categorial, no se puede mostrar ni por la categorías, ni por la intuición, por el contrario es condición de posibilidad de ellos. Lo anterior puede mostrar porque la inmortalidad del alma como tema de la psicología racional, no funda ningún conocimiento científico, pues no tiene correlato empírico, como se puede ver en la *dialéctica trascendental*. Por esto, se ha de tratar el yo pienso de Kant, como la condición de posibilidad de una unidad sintética diferente y anterior a la unidad categorial, es decir, una fuente de unificación.

Para Kant, si toda intuición (*Anschauung*) en su carácter pasivo está sometida a las formas puras de la sensibilidad espacio y tiempo según lo afirma la estética trascendental, el enlace no lo puede realizar esta facultad meramente receptiva. La combinación (*conjunctio*) o enlace de una variedad general, no se puede realizar a través de los sentidos, o por medio de las formas puras de la intuición sensible. Dirá Kant en la *Sección segunda de la Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, parágrafo 15 que dicho enlace: “En efecto, es un acto de la espontaneidad de la facultad de representar.” (B 130), y llama ha dicho acto de *espontaneidad*, *entendimiento* con el fin de distinguirlo de la *sensibilidad* que es *receptiva* (*Rexepitivität*). Si el concepto de combinación incluye, además el de diversidad y el de síntesis de dicha universalidad en una unidad, dice Kant: “Combinar quiere decir representarse la unidad *sintética* de lo diverso” (B 131). No obstante, lo fundamental aquí es que Kant concentra todos sus esfuerzos en resaltar que dicha unidad, no está fundada en la categoría de unidad, pues la categoría presupone ya la idea de unidad, por lo tanto se debe busca un fundamento primario para el entendimiento y su uso lógico, el *yo pienso*. Esta condición es la unidad trascendental de la autoconciencia³⁵, por medio de la cual, “[...] sólo llamo *mías* todas las representaciones en la medida en que puede abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas” (B 134) Esta unidad originaria es el primer conocimiento puro del entendimiento –según Kant- y es a su vez “La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento” (B 137) Todo conocimiento en

³⁵ Las críticas más severas sobre Kant se asientan sobre esta *unidad trascendental de la autoconciencia* o *Yo pienso*, Heidegger por ejemplo, no duda en reclamar a Kant, el haber renunciado con la segunda deducción a la condición general del sentido interno, dando todo el peso de su teoría, sobre todo en la analítica trascendental al yo pienso. Hegel, es uno de los más fuertes contradictores de Kant en éste punto. Herbert Marcuse en su texto *Ontología de Hegel*, Segundo ítem de la primera parte de dicho trabajo páginas 30 a la 45 nos dice lo siguiente: “Así, pues, la intuición trascendental o el saber trascendental –ambas cosas son para Hegel “uno y lo mismo”- ha unificado ambas cosas, el ser y la inteligencia; se encuentra pues, realmente en el centro del suelo propiamente filosófico, en la unidad originaria, en lo “absoluto” La tesis de Hegel es, empero, que Kant abandona muy pronto ese terreno, suelta rápidamente el arranque verdadero que ya había logrado y, en el curso de su investigación, recae en la pura filosofía del entendimiento y en la vana subjetividad de la reflexión puramente intelectual” (MARCUSE, 1970, pág. 31) Según la interpretación de Hegel hecha por Marcuse, el hecho que Kant haya hecho trascendental la intuición, dividió el mundo en subjetivo y objetivo, fenómeno y nómeno. No por ello, es correcto creer en todo caso, que Kant caiga en una filosofía del mero entendimiento y una vana especulación intelectual, es claro, que Kant no está dividiendo ni la razón ni La inteligencia humana, mucho menos el mundo, pues para Kant la razón es una sola, sólo marca dos usos de ésta. El hecho de pensar que Kant cae en una mera filosofía del entendimiento, fue la puerta de entrada para interpretar a Kant como un simplemente epistemólogo, sólo preocupado, por mostrar cómo es posible conocer el mundo natural. Nada más alejado de Kant que esto, pues el mismo marca dentro de su progresiva investigación un rumbo hacia el mundo del espíritu, la cultura, la libertad como esencia de la moral humana; no obstante, nada más cercano a los críticos de Kant que dicha interpretación reduccionista de su pensamiento. No por ello, hemos de extendernos sobre esto, no es la prioridad aquí.

sentido amplio, es un enlace de representaciones en una unidad de conciencia, una unidad de múltiples representaciones dadas en la intuición del objeto. “*Objeto* es aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere una unidad de conciencia en la síntesis de las mismas” (B 137) ¿Cómo es posible y cuál es el principio de una experiencia posible? Es posible porque la forma pura de la intuición en general, el tiempo, está sometido a la originaria unidad de la conciencia (B 140) Igualmente sucede con las categorías, que al someter lo diverso dado en la intuición a una unidad sintética por conceptos, obedece también a la unidad de la conciencia, más allá que las categorías del entendimiento surjan con independencia de la sensibilidad (B 143 / 144) En este caso, todo conocimiento humano tiene el fundamento en el principio de la unidad trascendental de la autoconciencia, y es en dicha unidad, que está igualmente fundada la objetividad del conocimiento. Según El parágrafo 18, de la *CrP* “La *unidad trascendental* de apercepción es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad en una intuición. Por ello se llama *objetiva* y hay que distinguirla de la unidad *subjetiva de la conciencia*” (B 139) Esta última es meramente la unidad constitutiva del sentido interno. Es en este sentido, que las categorías no tienen otro uso para el conocimiento que su aplicación a objetos de la experiencia, todo uso fuera de este es ilegítimo y vacío. Dice Kant:

Si un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y recibir de él significación (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*), tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna forma. De lo contrario, los conceptos son vacíos y, aunque hayamos pensado por medio de ellos, nada hemos conocido a través del pensamiento: no hemos hecho más que jugar con representaciones (B 194 / A 155)

Como ha sido ya tratado en este trabajo, Kant está marcando la legitimidad y el objetivo del uso de las categorías para el conocimiento científico de la naturaleza, o mejor de una experiencia posible. Dicho límite es el objeto dado en la intuición, fuera de ella no hay conocimiento.

Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimiento *a priori*. Ahora bien, la experiencia se basa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general. Sin esa síntesis, la experiencia no sería ni siquiera conocimiento. Sería una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada, y por tanto, un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de la apercepción (B 195) (Subrayado nuestro)

Marca lo anterior el proceso por el cual, Kant transita para establecer las condiciones de posibilidad de una experiencia posible. Un proceso que va de lo diverso de la intuición, a la necesaria unidad sintética por conceptos, para de allí poder ser asimilada por la unidad trascendental de la autoconciencia. No es esto lo único, se puede observar, que el uso legítimo de los conceptos y la unidad sintética por ellos realizada, sólo es legítima dentro de su aplicación a objetos dados de la intuición. Si la *CrP* pretende encontrar el principio que permita resolver la pregunta por la condición de posibilidad de los juicios sintéticos a priori, éste reside en que “[...] el principio supremo de todos los juicios sintéticos a priori consiste en que todo objeto se halla sometido a las condiciones necesarias de la unidad que sintetiza en una experiencia posible lo diverso de la intuición” (B 197 / A 158) Solo en esto radica la posibilidad de un conocimiento metafísico de la naturaleza.³⁶ Este es el límite del uso de los conceptos puros del entendimiento, con relación a los objetos dados a la intuición, solo en ello, se funda un conocimiento real y objetivo.

Por esta razón, no se puede dar cuenta sino de lo dado a la sensibilidad, no de entidades metafísicas como Dios, el alma y la libertad que en cuanto ideas de la razón (*Vernunft*) se pueden pensar pero no conocer por el entendimiento (*Verstand*). Esta enorme escisión entre razón y entendimiento le permite a Kant formular un sujeto noumenal como lo deja percibirla última parte de la *CrP* denominada *La doctrina trascendental del método*, donde expone las ideas de la razón como fuentes últimas de unificación en la idea de Dios. Esto da pie otro uso de la *CrP* en la *CrPra*, en el sentido que “Pensar un objeto y conocer un objeto son, pues cosas distintas” (B 149) El conocer siempre llevará la necesidad de dirigir los conceptos puros del entendimiento a la intuición a partir de la cual, el objeto es dado, el pensamiento por el contrario, puede llevarse a cabo y sin esa referencia a la intuición, siempre y cuando, no guarde contradicción lógica consigo mismo. Por eso las ideas entre las cuales está la libertad, hallan en la crítica una posibilidad subjetiva y pensable, pero no un conocimiento real. No por ello, Kant está dividiendo la inteligencia humana, su razón,

³⁶ Paul Guyer, en su texto *Kant*, presenta en la primera parte de su trabajo, denominada *Kant's Copernican Revolution* una clara y exhaustiva explicación de cómo se da el conocimiento de la naturaleza en Kant. (GUYER, 2006, pág. 45 a la 123)

sólo marca dos usos diferentes. Todo lo anterior, con el fin de evitar vanas especulaciones y fantasías metafísicas pasando de lo que se puede conocer por experiencia a aquellas cosas de las que no tenemos información real en el mundo.

2.2. ¿Es posible un Uso teórico de las ideas regulativas?

Sensibilidad, entendimiento y razón son facultades enteramente diferentes en Kant. La primera es “La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. (A19/ B 33) Por dicha facultad nos son dados los objetos, y es la sensibilidad la que nos da la posibilidad de recibir *intuiciones*. La ciencia que se dedica a estudiar la sensibilidad la denomina Kant *estética trascendental*, y la define como: “La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* [...] (B 36) Por otro lado, la ciencia del *entendimiento* la define como la ciencia del *intelecto en general, lógica* y sus derivaciones: *formal y trascendental*. Pero además de estas dos facultades, existe la *razón*. La razón es para Kant la *facultad de los principios* (*Vermögen der Prinzipien*), como el *entendimiento es la facultad de reglas* (*Vermögen der Regeln*), según lo expresa en la *CrP* (A 299/ B 365)

Las categorías no tienen otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia, lo que está en juego, es entonces, la fundamental distinción que hace Kant entre *pensar* y *conocer* un objeto. (B 146) Con dicha distinción se enfrenta a la escolástica que partiendo de la experiencia se eleva a principios que no puede alcanzar fundamentándose en ella, lo cual le lleva sin ninguna justificación, a pasar de un conocimiento de objetos sensibles a meros *entes de razón* producto del mero pensamiento (*ens rationis*). Cae así –según Kant- la metafísica de Leibniz a Wolff en vanas elucubraciones e ilusiones metafísicas para las limitadas capacidades de nuestro entendimiento, como son Dios, la libertad e inmortalidad del alma, al querer extender el conocimiento de lo sensible a lo inteligible sin justificación alguna. Con lo anterior, todo intento de la metafísica especulativa, se queda sin piso, sus intentos son vanos y siempre terminarían en el fracaso. No obstante, tampoco se puede demostrar especulativamente, que Dios, la libertad y la inmortalidad del alma no existen. Kant entonces, intentará darles otro uso a dichas ideas, un uso moral que

alcanza plena comprensión en la *CrPra*. ¿Cómo llega Kant a dichas conclusiones dentro de la *CrP*?

Todo conocimiento que pretenda ser objetivo, y sin embargo, no esté amarrado a la intuición, por la cual se nos da un objeto, no es más que un conocimiento ilusorio. Dicha ilusión la llama Kant, *ilusión trascendental* y, la indagación de la validez e importancia de dicho concepto es el objetivo de la *Dialéctica trascendental*. Dicha ilusión no es simplemente de tipo sofístico, sino una ilusión que proviene de la pretensión y *dialéctica natural* (*natürliche Dialektik*) de la misma razón. En *La lógica trascendental*, segunda sección de la *dialéctica trascendental*, Kant lo expone de la siguiente manera: “Antes hemos llamado a la dialéctica en general *lógica de la ilusión*. Esto no significa que sea una lógica de la *probabilidad*, ya que esta es verdad, si bien una verdad conocida por razones insuficientes, cuyo conocimiento es, por tanto, defectuoso, pero no falaz” (A 293) Otfried Höffe dice que, vuelve Kant después de la *Analítica Trascendental* al problema de la metafísica que fue el problema que puso en marcha la *CrP*,³⁷ que no se define totalmente en la analítica, sino que se extiende y se desenvuelve en la totalidad³⁸ de la obra de pensador alemán. Dicha posición es

³⁷ Ver, el Prefacio a los *Prolegómenos*, donde Kant se pregunta por la cientificidad de la metafísica en los siguientes Términos: “Si es una ciencia, ¿por qué no puede ser objeto como las otras ciencias de una aprobación permanente? Si no es ciencia, ¿por qué hace incesantes alardes de tal y detiene al entendimiento humano con esperanzas, si nunca extintas, jamás satisfechas?” (KANT, 1972., pág. 21) Es sin duda, dichas inquietudes respecto a la metafísica las que lo llevan a elaborar *la CrP*. Pero que sin duda, durante el camino pronto retrocede al no poder demostrar la metafísica como ciencia, pero si como una mera tendencia natural de la razón humana.

³⁸ El concepto de totalidad es uno de los más difíciles de percibir en el pensamiento de Kant. Dice Salvi Turro en la introducción a su trabajo, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*: “En La extensa bibliografía sobre Kant, es habitual analizar su pensamiento desde una óptica básicamente epistemológica partiendo de la primera crítica, y en especial de la Estética y de la Analítica. También lo es ocuparse de los planteamientos éticos, centrándolos normalmente en la segunda crítica y relegando a un segundo término la metafísica de las costumbres. Son más frecuentes los estudios sobre las cuestiones estéticas de la tercera crítica y separan la parte “estética” de la teleológica. Son ya escasos los trabajos que se ocupan sistemáticamente del juicio reflexionante y la noción de finalidad en relación con la globalidad de la filosofía trascendental. Y no pasa de ser un ejercicio tangencial analizar sus reflexiones fragmentarias y dispersas sobre la filosofía de la historia y la religión” (TURRÓ, 1996., págs. 11, 12.) Sin duda, dicho llamado es a interpretar a Kant bajo otros presupuesto que el meramente epistemológico, presupuesto en el que cae el mismo Heidegger, pese a que su interpretación de la primera crítica como la fundamentación de una metafísica de la temporalidad, amplía el horizonte de interpretación significativamente frente a los neokantianos. Sin Embargo, el filósofo de *Ser y Tiempo* continua viendo en Kant como un filósofo de la mera teoría, en el campo de la fundamentación de la metafísica, sin reconocer la significatividad que éste le da no solo a la imaginación, sino también a los sentimientos y a la relación concreta con los hombres en el mundo y la sociedad histórica, según se puede ver en la *CdJ*, la *Antropología* y *Filosofía de la historia*. En otras palabras, al ver Heidegger el pensamiento de Kant supeditado a la intuición, su interpretación no sobrepasa la analítica

bastante discutible, en el sentido que las ideas trascendentales en la medida que “[...] se refieren a la absoluta totalidad de la síntesis de los fenómenos, *conceptos cósmicos*” (B 434) son sólo un ideas, que se refieren no a un conocimiento objetivo y a una síntesis empírica, sino que sólo es un ideal de la razón. Ver, B 435. No hay en Kant un volver después con la analítica trascendental a la metafísica en el sentido de lo suprasensible como lo propone Höffe, pues Kant lo que está marcando son los límites y el uso correcto y objetivo del conocimiento sensible. La filosofía crítica de Kant es una filosofía del espíritu humano, en cuanto éste es productor de entendimiento, moralidad y arte, no por ello, se debe confundir el uso legítimo de estas diferentes facultades (facultad de conocer, facultad de desear y la facultad de juzgar)

La metafísica es necesaria, pero sólo alcanza una apariencia de verdad. Exponer la necesidad de la metafísica y hacer ver su condición de mera apariencia constituyen algunas tareas de la dialéctica trascendental. La metafísica es una prolongación irrenunciable y no un apéndice innecesario de la fundamentación trascendental de la experiencia (HÖFFE, 1986., pág. 127).

Pero se debe reconocer, que la metafísica también se juega en la fundamentación del conocimiento objetivo, y no sólo en la *Dialéctica trascendental*. La dialéctica natural de la razón pretende conocer un mundo más allá de los fenómenos, no obstante, si prescindimos de la intuición sensible, no podemos obtener ningún uso real de los conceptos puros del entendimiento. Sólo queda la *posibilidad lógica del concepto*, es decir, el pensamiento, y es allí donde se tiene el peligro de caer en la ilusión trascendental al hacer un uso indebido de las categorías más allá de la experiencia. “El pensar es el acto de referir un objeto a una intuición dada, sin esa intuición no es dado ningún objeto, entonces el objeto es meramente trascendental, a saber, como unidad del pensamiento de una variedad en general” (B 304). Las consecuencias de esto, es que los conceptos puros del entendimiento no tienen un uso trascendental, sino meramente empírico, la razón busca una totalidad sistemática a partir de principios incondicionados, por el hecho que su propia naturaleza la obliga a no conformarse con los meros fenómenos. Pero Kant *discute este sentido* de la

¿Cómo interpretar la filosofía moral y especialmente el concepto de la libertad si se sigue anclado a las intuiciones puras, especialmente a la intuición del tiempo a partir del cual se nos dan los objetos? Es claro que uno de los objetivos de la filosofía de Kant inicia con el problema de la fundamentación de la metafísica, pero dicha fundamentación jamás se reduce a un problema del conocimiento o a la misma analítica, sino que es un pensamiento, es un conocimiento que se juega en el mismo desarrollo de las tres obras críticas y su posible articulación.

metafísica y muestra que no puede ser fundado ni como ciencia ni como conocimiento teórico. Los principios del entendimiento “[...] solo pueden referirse, bajo las condiciones universales de una experiencia posible a objetos dados en los sentidos, nunca a cosa general (independiente de cómo las intuyamos)³⁹” (B 303) Este es el límite propio de la analítica trascendental (A 247) De esta forma la primera parte de *CrP* no es una *metaphysica generalis*, sino una *Analítica del entendimiento puro* o una filosofía trascendental (*Transzendental Philosophie*), como se ha afirmado antes en éste trabajo. La metafísica, entonces como la entiende la tradición desde Platón, se juega en el nivel de lo incondicionado, pero sin alcázar validez como conocimiento o como ciencia.

La razón como facultad de principios busca una máxima unidad del pensamiento, que “[...] encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentido ni del entendimiento” (A 299) Lo que se puede observar es que la razón como facultad diferente al entendimiento, no se dirige como éste a los objetos de la intuición para someter la variedad sensible a sus conceptos, sino que la razón ahora se dirige a la unidad de los conceptos y de los juicios que a partir de dichos conceptos hace el entendimiento del mundo. En este orden, la razón, entonces se dirige al entendimiento y sus juicios, no a los objetos ni a la forma de intuirlos, según lo expresa claramente en *CrP* La *Doctrina trascendental del juicio* (o *Analítica de los Principios*), sección destinada a establecer *El fundamento de todos los objetos en general en fenómenos y nouómenos*. Es importante resaltar que es en *el uso trascendental de éstos conceptos* por parte de la razón, que se empieza a insinuar el uso práctico-moral de la razón. Pero de esto la razón solo extrae tautologías, y una mera posibilidad lógica (en cuanto no se contradiga a sí misma en su propia posibilidad interna), pero nunca un uso real,⁴⁰ científico. La unidad de la razón es

³⁹ Dice Salví Turro en *Tránsito de la naturaleza a la historia En la filosofía de Kant*: “Según lo expone en la analítica trascendental de la KrV (*CrP*), el entendimiento es la facultad que, sintetizando las formas espacio-temporales bajo sus conceptos, establece los principios generales de la experiencia (ontológicos) que después, al aplicarse en concreto a la experiencia externa, generan los principios metafísicos de la ciencia natural. La labor trascendental del entendimiento consiste así en establecer el marco formal de la experiencia y de lo físico-matemática como aquella pluralidad fenoménica sometida a sus principios, pero por ello mismo, ni unifica ni sintetiza en sentido material la serie de la experiencia” (TURRO, 1996. , pág. 39)

⁴⁰ Ver, *CrP*, A 302.

enteramente diferente a la del entendimiento, pues no se dirige a la experiencia, o a los objetos dados en la intuición, sino al entendimiento y a la unidad de sus reglas.

Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos a los diversos conocimientos de este” (B 359)

Sin duda, dicha unidad por principios que produce la razón al dirigirse a los conceptos del entendimiento en busca de una unidad superior, dista mucho de ser un conocimiento real, en el sentido de una experiencia posible, es sólo una unidad de tipo trascendental ¿Cómo entender esta facultad que pone en una situación problemática el mismo pensamiento de Kant, y ello, debido a que se ha de enfrentar con una *dialéctica natural* inevitable? La razón no se conforma con un saber parcial, como si podría hacerlo el entendimiento. La razón busca una unidad suprema a partir de ciertas condiciones últimas e incondicionadas de la síntesis categórica, a partir del concepto de lo trascendental (B 379). Kant es claro cuando se refiere a esto: “Son, pues necesarios los conceptos puros de razón de la totalidad en la síntesis de las condiciones, al menos como proyectos tendentes a proseguir, dentro de lo posible, la unidad del entendimiento hasta lo incondicionado (*Unbedingte*)” (B 380) Kant nos muestra que lo trascendental tiene *dos* acepciones: primero relativo al conocimiento a priori y, segundo, relativo a la exigencia de lo incondicionado. En este sentido, las ideas trascendentales, los conceptos de razón (*Vernunftbegriffe*), se basan en la naturaleza de la misma razón y tienen la utilidad de llevar al entendimiento al máximo reconocimiento consigo mismo, a partir de la posibilidad de una unidad sistemática auto-reflexiva. No obstante, ¿hasta dónde es legítima esa pretensión de la razón?

Al definir en la *CrP* la razón como una facultad de conocimiento superior, debido a que Kant llama a la razón la *facultad de los principios* (B 355/ B 356), la está diferenciando de la facultad del entendimiento, que define como, la facultad de reglas (B 356) Kant entiende conocimiento por principios, aquel tipo de conocimiento que a partir de “conceptos, conozco lo particular en lo universal” (B 357), definición que

luego reitera en la *introducción a la CdJ*, según se postuló anteriormente. Esto es un juzgar que se representa lo particular contenido dentro de lo universal. Es decir, la máxima subsunción de la diversidad en una unidad, así es como procede un conocimiento de tipo silogístico, que partiendo de un principio deriva un conocimiento, dicho procedimiento genera un conocimiento de tipo universal. En este caso dice Kant: “Toda proposición general, incluso si es tomada de la experiencia surge de una premisa mayor en un silogismo” (A 300) En este sentido, aquí se juega una validez del pensamiento consigo mismo a partir de principios. El proceder de Kant permite en primera instancia que la razón llene las supuestas limitaciones del entendimiento, pues las reglas “[...] del entendimiento puro no son más que principios de exposición de los fenómenos” (A 247) Por ello, son condicionados. La razón promete extender las categorías del entendimiento, y brindar una unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Pero Kant pronto nos muestra que el pensamiento visto desde este sentido, no es un conocimiento, la *Dialéctica Trascendental* permite descubrir dicha ilusión que se produce al confundir el *pensar* con el *conocer*. Dicha labor le permite realizar a Kant una *crítica* de la metafísica tradicional y escolástica que partiendo de un objeto dado en la experiencia, se eleva a entes que no existen más que en el pensamiento, proponiendo conocimiento de entes que no podemos conocer. Las ideas de la razón se refieren a principios que abarcan todas las experiencias, pero de ello, no se puede derivar un objeto de experiencia que le corresponda, es decir, que las ideas se dirigen a algo que abarca todas las experiencias, pero nunca es un objeto de experiencia. “los conceptos de la razón sirven para *concebir* (*begreifen*), igual que los del entendimiento sirven para *entender* (*verstehen*) (las percepciones)” (A 311).

La *ilusión trascendental* se funda, en la pretensión de una *extensión* de las categorías más allá de la experiencia de lo condicionado, pues la razón tiene la pretensión de buscar lo incondicionado. La tendencia de la razón de completar la serie de las condiciones pasando de lo condicionado del entendimiento a lo incondicionado de la razón, es arbitraria, y por ende, no hay una extensión legal, legítima del conocimiento. Pensar que con el uso trascendental que hace la razón de los conceptos del entendimiento, ésta pueda lograr una extensión legítima más allá de la experiencia, es lo que produce dicha ilusión. Con esto da Kant el golpe de gracia a la metafísica tradicional que pretendía demostrar la existencia de Dios, la libertad y la inmortalidad

del alma como conocimientos objetivos, siendo sólo una tendencia natural de la razón. La *Dialéctica Trascendental*, en este sentido, no produce sólo una transformación, sino esencialmente, una destrucción de las pretensiones tradicionales de la metafísica.

¿Qué posibilidades le quedan a las ideas bajo este presupuesto? ¿Qué función tienen las ideas de Dios, libertad e inmortalidad del alma? La razón en su búsqueda de lo incondicionado, sólo puede encontrar un uso *Directriz* en las tres ideas fundamentales que brindan cierta unidad subjetiva de todos los entes. Estas tres ideas⁴¹ están en consonancia con la división wolffiana de la metafísica *specialis*: Dios hombre y mundo. En la *Anfibología de los conceptos de reflexión* Kant nos previene de no confundir el uso empírico del entendimiento con el trascendental. Nos propone la diferencia entre la *reflexión trascendental* y la mera *reflexión lógica*; por la primera, se permite distinguir a partir de la comparación de diferentes representaciones si pertenecen al entendimiento puro o a la intuición (ver, B137) La segunda se refiere sólo una comparación meramente lógica en el sentido que según Kant, “[...] hace total abstracción de la facultad cognoscitiva a la que corresponde las representaciones dadas” (B 138) En otras palabras, Kant intenta advertir en la *Anfibología* de las consecuencias de *confundir* la reflexión trascendental con la lógica, lo que lleva a la razón a confundir las relaciones lógica con los objetos sensibles, o los conceptos puros del intelecto con las cosas sensibles. Así lo expresa Kant cuando critica a Leibniz y Locke: “Leibniz *intelectualizó* los fenómenos, al igual que Locke *sensificó* todos los conceptos del entendimiento de acuerdo con un sistema *noogónico* (si se me permite servirme de esos términos), es decir, no los consideró más que como conceptos de reflexión empíricos o aislados” (A 271/ B 327) Más adelante en la *Dialéctica trascendental* cuando nos habla de la ilusión trascendental, nos dice que ésta no se halla en el objeto, sino en el juicio que sobre éste hace el pensamiento. No es pues un

⁴¹ Al final de la *Dialéctica trascendental*, sección primera, dedicado a la ilusión trascendental, en el pie de página añadido por Kant, nos dice que la finalidad de toda la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad del alma. Por ejemplo, al final de este mismo aparte en los numerales B 392/ A 335. Kant menciona las tres ideas que más le importan, o mejor, centran su máximo interés especulativo: el sujeto pensante objeto de la *psicología racional*, el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) objeto de la *cosmología* y, por último, la cosa que encierra la posibilidad de pensar todos los seres (Dios), objeto de la teología. “Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*Psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmología rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*Theología transcendentalis*)” Posibles ciencias que el entendimiento según Kant, no puede realizar ni siquiera esbozar.

error de los sentidos, pues ellos no juzgan, sino en el juicio del entendimiento. Dice Kant: “[...] la ilusión en cuanto conducente al error sólo puede hallarse en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento” (B 350) Posteriormente nos dirá Kant en los *Paralogismos de la razón* cuando nos habla de *inferencias lógicas*, que al ser conducidos por las ideas de la razón, se tiene la tendencia de pasar de una cosa conocida por experiencia a otra de la que no tenemos concepto alguno, y a la que, sin embargo damos realidad objetiva. En esto que consiste la *ilusión trascendental*. Esto se produce porque somos conducidos a las ideas de la razón por medio de silogismos necesarios que no tienen premisas empíricas, y sin embargo, arbitrariamente les damos realidad objetiva. En dicha arbitrariedad consiste la *ilusión trascendental* que surge de la dialéctica trascendental. Esto también lo llama Kant sofismas de la razón, dichos sofismas no son causados por el hombre, sino que surgen por la naturaleza misma de la razón. Ver, (B 397) El hombre por ello, no puede evitar el error de forma total y absoluta, si no limita la ilusión, caerá en sofismas y falsas proposiciones heurísticas, al hacer juicios arbitrarios pasando de lo conocido por experiencia a cosas suprasensibles que no tienen base en ella, y no son más que un *juego vacío* de representaciones.

Mientras el uso empírico del entendimiento tiene que estar referido a la intuición dadora de objetos, el uso trascendental de ésta es sólo de tipo abstractivo y reflexivo, lógico. Pero la razón al hacer una extensión de las categorías más allá de la intuición busca lo incondicionado: En primera instancia tenemos lo incondicionado como unidad absoluta del sujeto pensante, el *alma*, tema de la *psicología racional*, lo incondicionado como totalidad de las cosas que se dan en el *espacio* y el *tiempo*, el *mundo*, tema de la *cosmología racional* y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos que se pueden pensar, *Dios* como ser supremo, tema de la *teología racional*. Estas ideas frente a las que se juegan los *máximos intereses* de la especulación teórica, intentan determinar de una forma unificante y total todo contenido material de la experiencia, sin lograrlo. No obstante, dichas ideas al no poseer una validez objetiva, la razón no podría validarlas para el conocimiento, pero ellas sirven de condiciones metodológicas para elaborar la síntesis empírica. Estos principios responden a un interés surgido de la razón misma, pero que no está vinculado con la constitución del objeto.

A todos los principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a ciertas posibles perfecciones del conocimiento del objeto, los llamo *máximas* de la razón. Hay, pues máximas de la razón especulativa que no poseen otra base que su interés especulativo, aunque parezcan principios objetivos (A 666)

Pese a que las ideas no son conceptos de la razón extendidos más allá de la experiencia, la razón realiza con éstas una importante función. La función de las ideas no puede ser deducida de las categorías, puesto que sólo es una función heurística, pero no por ello son innecesarias. Si bien a estas ideas no les corresponde objeto dado en la intuición, permiten como funciones metodológicas ciertas clasificaciones de carácter sistemático, de lo contrario, sólo se accederá a fenómenos particulares y diversos sin ninguna conexión interna. Las ideas de la razón por ello, tiene una *función regulativa*.

La razón no *produce*, pues, el concepto (de objeto), sino que simplemente los *ordena*, y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series, totalidad que no constituye el objeto del entendimiento esto sólo apunta aquella conexión en virtud de la cual se producen en todas partes, de acuerdo con conceptos, las series de las condiciones (A 643/ B 671)

La razón aspira siempre al ideal máximo de unidad. Pero esto es un *ideal supremo* que ella persigue, pues “Las *ideas*, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las *categorías*, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto” (A 508/ B 596) Las ideas son el *complemento* del entendimiento, pero extendidas más allá de la experiencia. Ellas poseen, entonces, como conceptos de la razón, mayor completud que los conceptos del puro entendimiento. “Con las ideas de la razón se persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica sin jamás conseguirlo completamente” (Ibíd.) Este es el fin último al que la razón aspira, es decir, la unidad sistemática de todos los conocimientos. ¿Hasta dónde éste fin último de conocer la totalidad es legítimo en Kant? Y valdría la pena preguntar, igualmente si es posible que dicho ideal sea concebible como ciencia, y si no es así, bajo que modalidad es posible concebir dicho ideal de la razón con sus ideas. Es claro y evidente, que el problema mismo de las ideas, como ideas de totalidad, es ambiguo. Es ambiguo por el mismo procedimiento de Kant. El filósofo alemán permite en primera instancia, que la razón complete la totalidad de las condiciones del conocimiento científico, para luego

rechazar dicha pretensión de la propia razón y dejar éste objetivo sólo como una función directriz de la razón humana. Esto siempre es mostrado por Kant de manera problemática y procedimental.

En primer lugar, en la *Dialéctica trascendental*, sección segunda, dedicada al ideal trascendental de las ideas, Kant muestra que las ideas como conceptos de la razón, llenan *supuestamente* los “baches” de las síntesis incompletas y parciales del entendimiento. Este no puede pensar el mundo como una totalidad de fenómenos unificados. Sólo es posible dicha unidad en la idea de mundo, pero este concepto es meramente formal, exigido sólo por el principio de no contradicción como identidad del pensamiento consigo mismo. Dicho concepto abre la posibilidad de la cosmología racional al menos como *tendencia natural* de la razón a establecer lo incondicionado. De igual forma sucede con las ideas del alma y de Dios; sobre las que asienta la posibilidad al menos *pensable* y *directriz* de la *psicología* y la *teología*, en relación con el hombre y Dios. *Cosmología rationalis*, *Psicología rationalis* y *Theología rationalis* son ciencias de la *ratio* y no ciencia de la mera experiencia posible de objetos.

En este sentido, las ideas apuntan a establecer cierta síntesis total incondicionada de todo los fenómenos condicionados en dichas tres ideas, al menos válidas para el pensamiento sistemático. Estas ideas apuntan a dicha síntesis, pero jamás se fundamenta como un conocimiento objetivo. Después de permitirse Kant, dicho procedimiento explicativo, donde la razón, por el contrario, al entendimiento “(...) persigue con su ideal la completa determinación según reglas *a priori*” (A 571/ B 599); prosigue Kant con su destrucción de la metafísica tradicional, puesto que ésta al no comprender la diferencia entre pensar y conocer caía inevitablemente en la *ilusión* (*Schein*) *trascendental* de la razón. Es claro y evidente que la cosmología, la psicología y la teología racional como ciencias frente a las cuales se concentran los más altos ideales y esperanzas especulativas, según lo había expuesto Wolff deben bajar sus pretensiones de ciencias. Ellas, al no tener base en la experiencia posible de objetos, no son ciencias. Esta es la razón por la cual, estos postulados, al no referenciar nada dado en una intuición no poseen objetos externos a los cuales se puedan dirigir,

son solo entes de razón. No son ideas fuera de mí, sino pensamientos en mí, como podría decirlo Kant.

La fundamentación de la metafísica como tal se juega en la *Analítica Transcendental* como podría pensarlo Martín Heidegger, pero también esencialmente en la *Dialéctica trascendental*, más allá de dicho objetivo no se logre plenamente. La metafísica como tal es: *metaphysica specialis*, debido a que Kant transforma el sentido de la metafísica, ya no como ciencia, sino como mera tendencia de la razón, como ideal metafísico de la razón. Mundo como totalidad de todos los fenómenos, el alma racional sobre la que se funda la especulación psicológica y Dios como idea fundadora de todas las realidades (*omnitudo realitas*) al ser el único ser cuya esencia es sus existencia, es el ser *realissimum*. “Se trata, pues, de un *ideal* trascendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe” (A 676/ B 604)⁴² No obstante y, como se había afirmado antes, estos no son conocimientos propiamente dichos, al no estar sometidos a lo dado en la intuición. Kant, sin embargo, muestra la necesidad de la metafísica y redirige su camino por otro lado. La metafísica para Kant no es una ciencia empírica, sino racional y la define como: “[...] Ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines especiales de la razón humana (*teleología rationes humanae*)” (B 867). Pero ¿cómo comprender esta tendencia que no deja de ser ambigua, pues, no es una

⁴²¿Hay en la *CrP* una prioridad de la idea de Dios sobre las ideas de alma o la del mundo? Si la hay, dicha posibilidad, no es arbitraria sino totalmente legítima en comparación con la finitud de la razón humana. Dicha finitud, impulsa necesaria y naturalmente a la razón humana a pasar de lo *condicionado* a lo *incondicionado* para completar la totalidad y suma de las condiciones de toda la realidad en el concepto de *Ensrealissimus*, según expresiones del propio Kant en los *Progresos de la metafísica* (XX, 329) Pero dicho concepto, solo adquiere un valor meramente subjetivo, ello se puede observar en la propia terminología de Kant, Dios es sólo u ideal, no un fundamento real sobre el que se deba basar la ciencia. Pero sin duda, la idea de Dios inquieta a Kant como problema a resolver cómo obstáculo a superar. Mientras la metafísica tradicional expone este incondicionado como *ser realissimus*, Kant no utiliza el término *ser*, sino concepto (*Begriff*) *realissimus*; o por lo menos cuando utiliza el concepto de *ser* siempre lo acompaña de la expresión como *suponer, suponemos*, incluso en la misma filosofía moral, lo que indica que la moral no es un conocimiento. Así lo expresa en lo *Progresos de la metafísica*: “El Ser originario, como Ser supremo (*realissimum*) puede ser pensado ora como un ser tal, que contiene en sí, como determinación, toda realidad. Esto no es real para nosotros, pues no conocemos toda realidad pura, al menos no podemos entender que es ella, en su gran diversidad, pueda encontrarse en un solo ser: *Suponemos*, entonces, que es un *ens realissimus* como fundamento, y así puede ser representado como un Ser que nos es enteramente incognoscible por lo que respecta a lo que contiene” (XX, 330). Esto es precisamente lo que se intentó mostrar en el primer capítulo frente a la existencia de Dios, pues la limitación de nuestras facultades para conocerlo como es en sí, no implica su no existencia; pero si implica un patrón de medida, por la cual, medir los cortos alcances de nuestra razón en el campo especulativo y moral.

ciencia en sentido estricto, si la comparamos con el paradigma moderno de la ciencia, la física?⁴³

Pese a dicha dificultad, podemos comprender dicha tendencia, como una característica *directriz* de la razón y sus conceptos (ideas) frente al deseo inagotable del humano por conocer la totalidad de las cosas de un modo sistemático. Es en este sentido que, se debe entender la tendencia natural de la razón a los fines sistémicos, es el horizonte hacia donde se mueven las aspiraciones del conocer humano. Es la tarea infinita, el ideal en el que el espíritu humano no puede dejar de pensar. Dicha tarea, es desde luego, un *ideal* que se construye contante e infinitamente, es el *deseo inagotable del saber* humano. E incluso, dicho deseo inagotable de saber, tensiona, arrastra tras de sí el avance constante del conocimiento científico, de allí la importancia para Kant. En pocas palabras, esto es lo que se puede entender por *función directriz y reguladora* de las ideas, en otras palabras es un horizonte que moviliza al ser humano en la búsqueda del saber. De esta manera, afirma Kant: “Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo” (A 832/ B 860) Ideal del todo como algo anterior a sus partes, pues no es un mero agregado y generalización

⁴³ Más allá de lo que se ha dicho, la ciencia físico-matemática, parece estar más cerca de la filosofía o metafísica de lo que se pueda creer. Heidegger presenta una fundamental interpretación de los objetivos de la ciencia moderna, en su texto La pregunta por la cosa. *La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Allí caracteriza la ciencia moderna en oposición con la ciencia antigua de los griegos por tres hechos: *ciencia de hechos*, *ciencia experimental* y *ciencia de la medición*. (HEIDEGGER, 1975., pág. 62 a la 64), clasificación que Heidegger presenta como ambigua, pues los antiguos ya hacían eso, pero bajo otros modelos. No obstante, cuando interpreta los avances y progresos de la ciencia moderna, no asienta su causa en estas características (hechos, experimentación y medición), sino en la búsqueda de los fundamentos, o principios, para lo cual el mismo título de la obra que inauguró la ciencia moderna: *Philosophia naturalis Principia mathematica* (1686/87) de Newton expone, añadiendo a ello un argumento adicional; los fundadores e impulsores de la ciencia moderna, Galileo, Newton, Neils Bohr y Heisenber, entre otros, son filósofos. Dichos autores vuelven a la ciencia griega promulgada por Demócrito, Arquímedes y Euclides y, y en plena disputa con Platón y Aristóteles. Estos autores modernos no se basan solamente en los hechos, experiencia y la medición, sino que estas actitudes características de la ciencia moderna se basan en principios. Dice Heidegger: “El proyecto es axiomático. En tanto saber y conocer se expresa en proposiciones, el conocimiento proyectado y puesto en el proyecto matemático es tal que pone a las cosas de antemano en su principio-fundamento (*Grund*). Los axiomas son principios (*Grund-Sätze = proposiciones fundamentales*). El proyecto matemático como axiomático es la preaprehensión de la esencia de las cosas, de los cuerpos; con ello se prefigura el *esquema fundamental* (*Grundriß*) la estructura de cada cosa y sus relaciones con toda otra cosa” (HEIDEGGER, 1975., pág. 85) Es decir, que los hechos, la experiencia y lo medible solo alcanza sentido bajo principios matemáticos que pre-aprenden los objetos del mundo natural y sus relaciones, bajo este principio de la ciencia moderna viene a la existencia la obra de Kant *Critica de la razón pura*, como la que muestra la condiciones de posibilidad a priori, es decir, independiente y anterior a todos los objetos de la experiencia.

abstractiva de dichas partes. Esto sin duda, no lo podemos entender como ciencia en sentido estricto, sino como el propio Kant lo expone, como *ideal arquetípico* y como una función regulativa de la razón en sus fines sistémicos (A 644) La búsqueda de lo incondicionado por parte de la razón con sus conceptos o ideas, sólo admiten una función regulativa o uso regulativo, no un conocimiento estricto, y objetivamente científico. Ello porque, como dice Kant, “La unidad de la razón es la unidad del sistema, y esta unidad sistemática sirve a la razón, no objetivamente, como un principio que la haga llegar más allá de los objetos, sino subjetivamente, como máxima que tienda su aplicación más allá de todo conocimiento empírico posible de esos objetos” (A 680/ B 708) Tomar dicha apariencia de ciencia como ciencia real y verdadera es la llamada ilusión trascendental. Según Otfried Höffe:

La ilusión trascendental consiste en considerar la tendencia natural del pensamiento a lo incondicionado como una ampliación del pensamiento, tomar los resultados del pensamiento como objetivamente válido y en creer que se ha encontrado un auténtico conocimiento de alcance global” (HÖFFE, 1986., pág. 129) (subrayado nuestro)

La ilusión trascendental más claramente consiste en la pretensión de la razón de extender el conocimiento objetivo más allá de los límites de la experiencia. No hay una real ampliación del conocimiento en la *Dialéctica trascendental* y la tendencia de la razón a lo sistémico es vaga. “El principio de esta unidad sistemática es también objetivo, pero indeterminado (*principium vagum*), no como principio constitutivo destinado a determinar cuál es el objeto de algo (...)” (A 680/ B 708) Es sólo una noción a partir de un ente de razón, es una mera idea (*ens rationis ratiocinantae*) (A 681/ B 709)

En la *Doctrina Trascendental del Método*, Kant dedica gran parte de dicha sección a la idea de sistema, pero en todo caso es sólo un ideal regulativo de la razón, no es un conocimiento en sentido estricto. (Ver A 832/ Al B 860) Desde este punto de vista, la razón también completa el conocimiento de la realidad, pero sólo de una forma heurística. “De esta forma, la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de este concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general” (A 671/ B 699) (subrayado nuestro) El cómo hay que buscar,

indica la función directriz cuyo horizonte es el deseo infinito de conocer humano en su necesidad natural de forma general y global. No por ello, las ideas producen una extensión legítima de conocimiento objetivo, pero si suponen una *necesidad subjetiva* y completud, que ni la sensibilidad y sus condiciones puras (espacio y tiempo) ni el entendimiento y sus conceptos puros (categorías) pueden lograr. Esto no deja de ser paradójico, pues la razón, igual que el entendimiento tampoco lo logra, por ello dicho ideal se debería considerar como el horizonte de compresión de búsqueda infinita del saber humano. La justificación que se juega Kant es la necesidad de que, la importancia de las ideas, está en dicha tendencia mencionada anteriormente, y que el filósofo alemán resume de la siguiente manera:

Pues bien, si somos capaces de mostrar, por una parte, que, si bien las tres clases de ideas trascendentales (*psicológicas, cosmológicas y teológicas*) no se refieren directamente a un objeto que les corresponda ni a la *determinación* de un objeto, reducen a una unidad sistemática todas las reglas del uso, empírico de la razón suponiendo tal *objeto en la idea* y que, por otra, amplían el conocimiento y nunca pueden oponerse a él; si somos capaces de mostrar esto, el proceder siempre de acuerdo con tales ideas es una máxima necesaria de la razón. Y en esto consiste la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios *constitutivos* destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios *reguladores* de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento” (A 671/ B 699) (subrayados nuestro)

La razón con sus ideas esboza una vigencia de la realidad del mundo natural y sus objetos, no en una diversidad particular, sino en una unidad conceptual total: Dios, hombre y mundo. Estas ideas sirven de intermediario a la razón en sus funciones unificantes, sistemáticas y arquitectónica. Esto significa que se proporciona con ellas, un pensamiento pleno, no un conocimiento auténtico que *refuerza* y no *amplía* el conocimiento objetivo construido por el entendimiento. Este punto de vista de Kant, ha de entenderse bajo dos presupuestos: primero, que en las ideas no hay una verdadera extensión del conocimiento objetivo de la naturaleza, sino que simplemente presenta una función directriz y sistematizadora. Lo segundo, es que dichas ideas son *regulativas* y no constitutivas de objetos. Desde la comprensión de estos dos presupuestos se puede acceder al hecho compresivo y reflexivo del cómo las ideas brindan un punto de apoyo en el *organizar*, no en el *conocer* la experiencia posible de objetos en un todo. Esta regulación adecuada del conocimiento a nivel científico, no es

real, sino *ideal*, pues no constituyen objetos reales. Por ello, es comprensible la concepción de la idealidad del conocimiento en Kant, en cuanto proyección de la conciencia humana en y sobre el mundo en un proceso de construcción para el sujeto humano, o mejor dicho, un conocimiento del mundo en cuanto a la posibilidad finita de nuestras facultades. Es esta idealidad la que mueve al hombre en sus expectativas de *un sentir pleno*, *un conocer pleno* y *un juzgar pleno*. Dios, hombre y mundo a pesar de que no son objetos reales en el sentido de una experiencia posible –pues su realidad sigue sin resolverse para el conocimiento–, sin embargo, continua moviendo al hombre en sus propios deseos de conocimiento en cuanto horizonte de proyección infinito. Lo anterior es lo que Kant se refiere cuando se refiere a la ideas de Platón. “(...) la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí fuerza práctica (como principios reguladores), y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad” (A 569/ B 597) (subrayado nuestro)⁴⁴ En este sentido, sobre Dios, hombre y mundo no se puede afirmar ni negar su realidad, de igual forma, el mundo inteligible de Kant no es un mundo que tenga en sí mismo una existencia de tipo ontológico, como podría tenerlo un objeto de la naturaleza, sino que es un *ideal proyectado por la razón*. Son ideas más bien *arquetípicas*, *modélicas* no reales, sobre las que se mueven los tres anhelos del ser humano a nivel teórico-especulativo, estético- expresivo y práctico-moral. En relación con esto nos dice Kant:

En relación con este objetivo, el de representar únicamente la necesaria determinación completa de las cosas, es claro que la razón no presupone la existencia de un ser que concuerde con el ideal, sino sólo el ideal del mismo, para así derivar de una incondicionada totalidad de la completa determinación un totalidad condicionada, es decir, la de lo limitado. En consecuencia, el ideal es para la razón el arquetipo (*prototypen*) de todas las cosas. Al ser éstas, en su conjunto, copias (*ectypa*) deficientes, toman de él la materia de su posibilidad, y aunque se aproximan al mismo en mayor o menor grado, siempre se quedan a infinita distancia a él (A 578/ B 606)

⁴⁴Nótese la fuerza de las expresiones en dicha expresión de Kant: las ideas no tienen *fuerza creadora*, en el plano teórico, pero si las reviste de *fuerza práctica* dándoles un poder nada despreciable en la *perfección* y *determinación* de *acciones*. Indudablemente Kant empieza a marcar el poder del hombre frente al mundo por su capacidad de actuar y determinar sus acciones por el establecimiento de sus propios principios. Dichos principios pueden ser ideales de la razón y sin embargo, frente a ellos se levanta no solo una proyección sino una capacidad de creación y no sólo descripción de algo fáctico, sino meramente normativo. Sobre esto levanta Kant, las posibilidades de la creación cultural humana y la misma posibilidad de la historia y el mundo moral.

Lo anterior en el sentido teórico del conocimiento, pues el sentido práctico se requiere su posibilidad. Dichas ideas arquetípicas presentan su gran vigencia en el plano práctico-moral. Ello debido a que el ser humano obedece no sólo a las leyes de todos los fenómenos en cuanto ser corporal y material, sino a los modelos, máximas y leyes que proyecta su razón, es decir, su carácter normativo. Estos conceptos le permiten proyectar un mundo del deber-ser más allá del ser como tarea infinita a construir en la historia. En conclusión, Kant está justificando unos objetos metafísicos, como meras ideas, por ello no hay una *reconstrucción* de la metafísica, sino un *direccionamiento*. La metafísica no es posible como ciencia, pero es ineludible como tendencia natural de la razón humana. Las ideas en el plano teórico-especulativo, no dejan de ser dudosas, problemáticas, pero su importancia se dirige a otro interés, a otro uso, el interés práctico. No obstante, se llega a esto mediante un *proceso* o *procedimiento* que inicia en lo especulativo y se mueve hacia lo práctico; donde la libertad ya no simplemente se muestra en tensión con la naturaleza (libertad trascendental) sino que la alcanza plena autonomía a partir de sus propias categorías (en relación con la propia autodeterminación de la voluntad) para la moral. Solo después de este caminar, ella (la libertad) se puede presentar como la *fundamento* de la moral, pues se presenta real en la ley moral.

2.3. Problemas cosmológicos y la tercera antinomia.

¿Cómo surgen los problemas cosmológicos? y a ¿Qué se refieren? ¿Cómo se pueden solucionar? Son inquietudes fundamentales que se han de resolver antes de hablar de la *tercera antinomia*. Se ha dicho que la razón no produce conceptos o juicios sobre objetos, sino que simplemente infiere a partir de nociones generales. Es decir, hace un uso trascendental y no empírico de los conceptos puros del entendimiento. Nos encontramos aquí frente a los conceptos puros del entendimiento (categorías) y las ideas de la razón, que no son más que categorías extendidas del entendimiento. Los primeros nos permiten *organizar* y *entender* las percepciones, los conceptos de la razón sólo permite *concebir* y *pensar* dichas percepciones bajo nociones (*notio*) más generales, pero siempre referidas a la unidad del entendimiento por conceptos. Las ideas no se limitan a la simple experiencia, sino que la sobrepasan e intenta buscar lo incondicionado más allá de ella. Kant lo menciona en la *CrP* de la

siguiente manera: “Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de experiencia es una idea o concepto de razón” (A 320/ B 377) Dicho “[...] concepto de razón es un concepto de lo incondicionado, pues contiene el fundamento de la síntesis de lo condicionado” (B 379). La razón no se dirige entonces a la intuición, sino a los conceptos o juicios del entendimiento con el fin de dar una unidad a priori mayor que la que este logra al remitirse a las intuiciones, es decir, que la razón no se dirige a los objetos dados por la intuición sino a la unidad sintética de los fenómenos mediante reglas que lleva a cabo el entendimiento. Kant es claro respecto al tema: “La razón nunca se refiere, pues directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimiento de éste” (B 359). La razón entonces, sólo hace un uso trascendental, es decir, inferido por una regla mayor a la del entendimiento, para luego subsumir la unidad del entendimiento y determinar dicho conocimiento por medio de dicha regla extrayendo una conclusión a priori por medio de la razón (ver B 361).

A Dichas ideas Kant las denomina *Ideas Trascendentales*, y las cuales define de la siguiente manera: “Llamo a todas las ideas trascendentales, en la medida en que se refieren a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, conceptos cósmicos” (B 434) En este sentido, se puede observar cómo la razón tiende a extender las categorías del entendimiento más allá de la intuición que lo limita, para hacer un uso trascendental de las ideas en lo incondicionado. Por ello dice Kant:

(...) que los conceptos puros o trascendentales sólo pueden surgir del entendimiento; que la razón no produce conceptos, en sentido propio, sino que, a lo más, libera el concepto del entendimiento de las inevitables limitaciones de una experiencia posible, intentando extenderlo hasta más allá de las limitaciones de lo empírico, aunque siempre en conexión con ello (A 409/ B 436) (Subrayado nuestro)

Dicho proceder de la razón no es arbitrario, por el contrario Kant muestra en la *CrP* que la propia naturaleza de la razón se lo exige. (Ver, 386/ A 329; B 380/ A 324; B 384/ A328) Si esto es así la *ilusión trascendental* se produce por un uso indebido de la razón más allá de la experiencia posible. Uso debido e indebido que señala muy bien Kant en la *CrP*,

Numerales A 311/ B 368.⁴⁵ La razón no se dirige como el entendimiento directamente a objetos dado en la intuición, sino que se mueve solamente en referencia a la abstracción de un objeto en la idea (*Gegenstand in der Idee*), por ello las ideas no tienen un *uso constitutivo*, sino sólo un *uso regulativo*. En palabras de Kant, no es más que un uso extensivo de las categorías del entendimiento: “(...) las ideas trascendentales no serán, en realidad, más que categorías extendidas hasta lo incondicionado y podrán formar un cuadro ordenado de acuerdo con los títulos de éstas” (B436) (subrayado nuestro) Sin duda, ésta es la crítica que Kant hace a la metafísica dogmática, y que se puede ver claramente, en la respuesta de Kant a su contradictor el señor Eberhard en *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (PnCrP)*, según allí, el error de éstos era que:

(...) a ningún concepto se le puede garantizar su realidad objetiva más que en el caso que pueda ser representado en una intuición que le corresponda (que para nosotros es siempre sensible), por lo tanto, más allá de los límites de la sensibilidad y, en consecuencia también, más allá de toda posible experiencia no puede darse en absoluto ningún conocimiento, es decir, ningún concepto del que no podamos asegurarnos que no es vacío (KANT I. , 1960., pág. 22 y 23)

De una forma parecida se expresa Kant en la *Dialéctica trascendental* de la *CrP*: “De esta forma, la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; es decir, no indica qué es un objeto, sino cómo hay que *buscar*, bajo la dirección de ese concepto, qué son y cómo están enlazados en la experiencia en general” (A 671/ B 699) Creer que podemos extender el conocimiento y ampliarlo, sin buscar dicha realidad objetiva de los conceptos puros en la referencia a la intuición sensible es lo que Kant le critica a Eberhard, y con ello a Leibniz, Wolff y toda la neo-escolástica alemana. Intentar que las ideas posean un uso real, permitiendo una extensión del conocimiento, es lo que produce la contradicción de la razón consigo misma. Pensar así produce ilusiones, y dicha ilusión es causada por el uso inadecuado de las ideas, uso que según Kant, hacían constantemente los *realistas trascendentales*, cayendo en contradicciones constantes y problemas cosmológicos, según se puede ver en las

⁴⁵Debe entonces haber un uso debido de las categorías que no se constituya en una extralimitación de las mismas ideas. Si las ideas son tan connaturales a nuestra razón como las categorías del entendimiento, tendrán un uso adecuado, *inmanente*, y sólo cuando se desconoce ese uso y se le toma por cosas reales serán engañosas y de uso *trascendente*. En el primer caso, estaremos ante conceptos correctamente inferidos, *conceptus ratiocinati*; en el segundo, ante inferencias sofisticas o dialécticas, *conceptus ratiocinantes*” (PESQUERO, 2002, pág. 21 y 22.)

antinomias de la razón pura. Kant piensa que la solución a dichos problemas cosmológicos es su idealismo trascendental. Dicha posición es la misma concepción que presenta Paul Guyer, Erik Watkins y Henry Allison⁴⁶. Quienes sostienen que el idealismo trascendental de Kant es imposible entenderlo sin su relación al realismo trascendental.

La idea no puede ser, pues entendida, real y absolutamente, sino solo regulativamente y, útil para el fin ideal y sistémico. De esta manera, el uso real de la razón con las ideas más allá de la experiencia es *problemático*, pero útil en su uso regulativo, según se puede ver en lo expresado por Kant en la *CrP*, numerales A 682/ B 710. La *CrP* debe entonces marcar los límites del conocimiento, con el objetivo de que la razón no caiga en contradicciones consigo misma. Al establecer límites, se empieza entonces, a desprender otro uso diferente, el uso práctico de la razón. Se puede entonces afirmar, que los problemas de la razón consigo misma, es decir, los problemas antinómicos son producidos por una ilusión trascendental inherente a la naturaleza misma de la razón, la cual, los dogmáticos o realistas trascendentales no han comprendido y tampoco han sabido hacer frente. Por hacer frente a dicha ilusión se constituye la necesidad de la crítica especulativa para establecer los límites del conocimiento humano, y no caer en inferencias sofisticadas y dialécticas.

⁴⁶ La propuesta de Kant en la *CrP* es que “[...] sí nos dejamos vencer por la ilusión del realismo trascendental, no queda ni naturaleza ni libertad (A 543/ B 571) Kant entiende por realismo trascendental como aquella tendencia que considera “(...) espacio y tiempo como algo dado en sí (independiente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en el caso de que se admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirán fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento” (A 369). Dicha oposición está en contraposición al idealismo trascendental de Kant, que el mismo define de la siguiente forma: “Así, pues, el idealista no es alguien que niega la existencia de los objetos exteriores de los sentidos, sino alguien que no admite que la existencia de esos objetos sea conocida por una percepción inmediata [...] Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas” (A 369) (Subrayado nuestro) Otra definición de *idealismo trascendental* la da en la *Antinomia de la razón pura*: “[...] todos los objetos de la experiencia que nos son posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, que tal como son representadas, como seres extensos o como seres de cambio no poseen propia independientemente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es la que yo llamo *Idealismo trascendental*” (A 491/ B 519) De esta manera, la ilusión de los realistas trascendentales consiste en confundir fenómenos con cosas en sí, y la solución a dicha ilusión cosmológica producida por ellos, es el Idealismo trascendental. Allison considera que el idealismo trascendental solo se puede entender frente a su opositor el realismo trascendental. (ALLISON, 1992. , pág. 46 a la 73.)Igualmente, lo presenta Erik Watkins: “El idealismo Trascendental al establecer una distinción entre las cosas en sí mismas y apariencias hace que sea posible que él sostenga que el determinismo es verdadero en el nivel de las apariencias, mientras que la libertad puede ser posible en las cosas en sí mismas”(WATKINS, 2005, pág. 302) Esta es sin duda la misma posición de Guyer al mostrar que la diferencia entre fenómeno y nómeno que se marca desde la estética trascendental tiene como objetivo la solución a los problemas antinómicos. (GUYER, 2006, pág. 126 a la 154.)

Las antinomias de la razón pura provocan gran desconcierto a la misma razón, y lleva al pensamiento humano al escepticismo. El escepticismo no es malo en sí mismo para el pensamiento, e incluso Kant lo considera bueno y necesario si él nos exige una crítica de nuestra facultad misma de pensar (A 747/ B 775), pero negativo si paraliza el conocimiento humano. Frente a las antinomias, la razón parece presentar dos opciones: aferrarse fuertemente al dogmatismo o abrazarse de lleno al escepticismo. Sucumbir a estas dos opciones, no sólo significara un anquilosamiento del conocimiento humano, sino la muerte de la propia filosofía. Dice Kant en la *Dialéctica trascendental*, Capítulo II *La antinomia de la razón pura* de la *CrP*:

Se nos ofrece aquí, efectivamente, un nuevo Fenómeno de la razón humana, a saber, una antitética perfectamente natural, obtenida sin necesidad de trenzar sutilezas ni de poner trampas artificiales. Al contrario, la razón cae en ella por sí sola y además, inevitablemente. Con ella se defiende del sopor de una convicción ficticia, producto de una simple ilusión unilateral, pero cae, a la vez, en la tentación de abandonarse a una desesperación escéptica o de adoptar un dogmatismo tenaz, empeñándose en sostener ciertas afirmaciones sin hacer justicia ni prestar oídos a las razones en favor de lo contrario. Ambas posturas significan la muerte de la filosofía sana, si bien la primera podría denominarse acaso **eutanasia** de la razón pura. (B 434) (Subrayado nuestro)

Dicha antitética de la razón pura como Kant la llama, tiene su origen o se evidencia cuando la razón quiere subsumir todas las síntesis fenoménicas a su propia unidad incondicionada. Ello produce un conflicto cosmológico, que se da cuando las *ideas trascendentales* se refieren a la absoluta totalidad de la síntesis de los fenómenos. Estamos, entonces ante la búsqueda de la serie incondicionada de las condiciones. Ellas darán origen a la *tesis* y a la *antítesis*.

Desde este punto de vista, las antinomias juegan un papel determinante en la elaboración de la *CrP* y la filosofía crítica en general, mucho antes que la influencia del propio Hume⁴⁷, o el problema de la relación del alma y el cuerpo. Significa esto,

⁴⁷ Es muy conocida la afirmación de Kant expuesta en el prefacio los *Prolegómenos* donde expresa que es la crítica de Hume al problema de la causalidad lo que lo ha despertado del sueño de la filosofía dogmática. Sin embargo, la carta A Garve el 21 de septiembre de 1798, muestra que el problema de Dios no fue el que lo sacó del adormecimiento dogmático, sino el problema de la razón consigo misma, es decir los problemas cosmológicos que lo ha despertado, no significa que haya una evidente contradicción entre una y otra afirmación de Kant. Lo que sí se puede ver por las correspondencia de Kant y la Disertación de 1770, es que los problemas antinómicos son anteriores al aporte de Hume, ver, *CrP* A 756/ B 784.

que el *Idealismo Trascendental* de Kant es una propuesta filosófica para solucionar dichos problemas. Los principios fundamentales de este idealismo son: la concepción del espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad y las categorías como conceptos puros del entendimiento, no son más que condiciones de posibilidad de los fenómenos y no de las cosas en sí. Sin duda, comprender los conflictos antinómicos significa entender, el proceso de maduración que tiene Kant sobre el espacio y el tiempo, centrado, desde luego, en la disputa que sobre estas intuiciones se daba para la época entre leibnizianos y newtonianos.

Considerar el espacio y el tiempo como entes reales cosas en sí, implica –desde el pensamiento de Kant- caer inevitablemente en las antinomias, lo que muestra la importancia de concebir el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición de objetos, según lo muestra Kant de una forma crítica frente a la metafísica dogmática. El conflicto de la razón, también se evidencia en las antinomias desaparece bajo esta doble consideración: lo fenómenos y la cosa en sí. Desde luego dicha diferenciación se logra desde los postulados de la Estética trascendental donde Kant expone su concepción del espacio y el tiempo como formas puras de la sensibilidad a partir de la cual se nos dan los objetos como meros fenómenos, y no como cosas en sí. El propio Kant reconoce esto es su obra *La Fpmsi*. Dicha obra le dio la luz para considerar el problema de la filosofía crítica, pero sin duda, dicha luz todavía andaba en una penumbra. Kant hacia los últimos días de su vida, reconoce el valor de esta obra, y en una carta a Tieftrunk que data del 13 de octubre de 1779, afirma que dicha disertación destruye el valor de sus escritos metafísicos anteriores. Como afirma Torretti: “No está de más recordar que éste, hacia el fin de sus días, recomendara empezar con este escrito (eliminando todos los anteriores) la edición de sus obras menores” (TORRETTI, 1986, pág. 141) Argumento que se ve aún más sólido por la misma afirmación de Kant en el párrafo 50 de los *Prolegómenos*: “Este producto de la razón pura, en su uso trascendente, es el fenómeno más notable de la misma, el cual actúa, además más firmemente que todo, para despertar la filosofía de su adormecimiento dogmático y para moverla hacia el trabajo difícil de la *Crítica de la razón pura*” (KANT, 1972., pág. 80) Marca Kant con dicha formulación el origen e

intenciones de la *CrP*, es decir, resolver los problemas cosmológicos⁴⁸ y antinómicos en que cae la razón por sí misma, erro en el que cae el pensamiento de la filosofía dogmática

Considerar el espacio y el tiempo como formas de la sensibilidad, significa que ellos, son condiciones o principios de presentación y ordenación de objetos empíricos. Es decir, es un proceso sensitivo por el cual se va construyendo el proceso del conocimiento, pero sólo en relación con los fenómenos y no con las cosas como son *en sí*. Esto brinda la clave para la solución de las antinomias. En primera sección de la *Disertación* ya nos muestra una de las formas de solucionar el problema cosmológico cuando define el mundo bajo un *doble origen* en la naturaleza de la mente humana, mostrando esto como modelo para seguir en metafísica⁴⁹. Para Kant se puede concebir el mundo como la composición de todas las partes mediante una noción abstracta de la razón, y otra es concebir dicha noción como una mera noción general del mero entendimiento, por medio de la facultad cognoscitiva meramente sensible:

Lo primero se realiza por virtud del concepto de *composición* en general, en cuanto varias cosas (en mutua relación unas con otras) están contenidas bajo él, y por ende bajo ideas de entendimiento, universales. Lo último se apoya en las condiciones del tiempo, en cuanto agregando sucesivamente una parte a otra, el concepto de compuesto es posible genéticamente, es decir, por SINTESIS, y concierne a las leyes de la intuición (KANT M. , 1980., pág. 19 y 20.)

⁴⁸Kant en la *CrP*, postula cuatro conflictos cosmológicos cada uno con sus tesis y antítesis. El primero es que el mundo tiene un comienzo (límite) en el espacio y en el tiempo (tesis), a la cual se opone su contraria, el mundo es infinito en el espacio y el tiempo (antítesis) La segunda, afirma todo en el mundo costa de partes simples (tesis), su oposición correspondiente dice, nada hay simple en el mundo todo es compuesto. (Antítesis) La tercera de los conflictos cosmológicos, menciona que en el mundo existen causas que actúan con libertad (tesis) su oposición correspondiente, postula que no hay libertad y todo se mueve conforme a leyes necesarias de la naturaleza (antítesis). Y el último de los conflictos nos muestra que en la serie de las causas del mundo existe algún ente necesario, (tesis) su oposición correspondiente, postula nada hay necesario en esa serie, pues en ella todo es contingente, nada hay necesario (antítesis) Ver *CrP* A 430/ B 458; A 438/B 466. Ver además *Prolegómenos* párrafos 51, 52, 52b, 52c Págs. 80, 81, 82 y 83. También se puede ver, *Los progresos de la Metafísica*, XX, 289, al 292, cuando habla precisamente del segundo estadio de la metafísica, es decir, el dogmático, que es donde se producen las dudas y el estancamiento escéptico por las antinomias.

⁴⁹En los *principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Kant marca una diferenciación muy similar cuando define la palabra naturaleza. Para el pensador alemán la naturaleza se puede concebir en dos sentidos: Formal y material. "Si se toma la palabra "naturaleza" simplemente en sentido *formal*, ella significa el principio interno de todo aquello que pertenece a la existencia de una cosa [...] Además, se considera también la "naturaleza" en sentido *material*, pero no como un manera de ser, sino como el compendio de todas las cosas, en cuanto pueden ser *objetos e nuestros sentidos*, por ende, también objetos de la experiencia. Así su significado comprende igualmente la totalidad de todos los fenómenos, es decir, el mundo de los sentidos, con exclusión de todos los objetos no sensibles" (KANT I. , 1989., pág. 27)

Aquí no sólo presenta el problema fundamental de la *Primera antinomia*, a pesar que no usa dicho nombre, al considerar el mundo como un coexistente agregado de partes mediante síntesis, el mundo como una magnitud infinita de partes no conocible por la intuición, por un lado, mientras por el otro lado, muestra al mundo limitado y finito en lo que al espacio y como comenzando en el tiempo. (Ver A 426/ B454) No obstante, podemos observar como la *Disertación* Kant ha mostrado una posible solución; si la primera noción se concibe solo por el mero entendimiento o noción general de la razón, mientras a la otra, sólo concebible por el entendimiento pero en relación a las leyes de la mera intuición.

Da entonces Kant, un paso seguro para la *CrP*, al diferenciar entre *sensibilidad* y *entendimiento* y las *meras ideas generales* de la *razón*. Lo anterior, unido a la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, como las claras definiciones que sobre el espacio y el tiempo se dan, marcan la importancia de dicha *Disertación*. En otras palabras, la distinción fundamental entre sensibilidad y entendimiento apoyado en la concepción formal del espacio y el tiempo, le permitirán a Kant llegar al carácter del conocimiento humano de las cosas mundanas como meros fenómenos, y no como cosas en sí, y es por esto que dicha diferenciación insinúa una posible solución de los conflictos antinómicos. Los conflictos antinómicos desaparecen si una de las dos posiciones se muestra valida como fenómeno y la otra sólo valida como noúmenos, una válida para el mundo sensible y la otra para el inteligible. Desde luego, una válida para el uso teórico y especulativa de la razón en relación con la naturaleza, y la otra valida como noúmeno en relación con la libertad trascendental, condición de posibilidad de la libertad práctica o esencialmente moral. Las antinomias no son un problema meramente lógico, de ser así, sería fácil resolverlas por el principio de no contradicción en el sentido que si una es verdadera la otra es falsa indefectiblemente. Pero las antinomias son un problema trascendental, en el sentido que se refiere a la síntesis incondicionada de las condiciones de los fenómenos del mundo sensible, bajo dos acepciones en conflicto: *tesis*, *antítesis*. Lo primero es que dicha síntesis se refiere al mundo en un intento de establecer una *síntesis subjetiva* de los fenómenos, y por eso se llama problemas cosmológicos, pues sólo se refiere al mundo dado a partir de una experiencia posible. Pero también se presenta como una síntesis absoluta de todas las cosas, que sólo es un ideal de la razón.

Tal denominación se debe, por una parte, a una misma totalidad incondicionada en la que se basa también el concepto de universo, que es, a su vez una simple idea, y por otra, que esas ideas trascendentales sólo hace referencia a la síntesis que es, por tanto empírica, mientras que la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles dará lugar, por el contrario, a un ideal de la razón pura⁵⁰, el cual se distingue por completo del concepto cósmico aunque tenga relación con él. (A 408/ B 435) (Subrayado nuestro)

En la síntesis cosmológica tenemos dos términos que indicarán dos series diferentes: condiciones *regresivas* y *progresivas*. En la primera, se expresa lo que va de las *condiciones* próximas a las más remotas, la segunda, lo que va desde las *consecuencias* más próximas de lo *condicionado* a las más remotas. La primera expresa un orden de subordinación y va *in antecedentia*, la segunda un determinado orden de descendencia o consecuencia, por eso va *in consequentia*. “Las ideas cosmológicas se ocupan, pues de la totalidad de la síntesis regresiva y van *in antecedentia*, no *in consequentia*.” (B 438)

Podemos entonces concebir la serie de las condiciones hasta lo incondicionado bajo dos formas. Primero como serie completa en la que todos los miembros son condicionados, y donde sólo su totalidad absoluta es incondicionada, y por lo tanto dirá, Kant, su regreso es infinito. Lo segundo, se da cuando lo incondicionado es solo una parte en la serie, donde los demás miembros de la misma están subordinados, por lo tanto, no depende de ninguna otra condición. (Ver, B 445) Es decir, se considera una causa espontánea que da origen a una serie de movimiento en el tiempo. En el primer caso estamos ante el argumento *ad infinitum*, en el segundo, partimos de un principio que se debe considerar como necesario para iniciar la serie. No sin razón dice Kant que el primer caso estamos ante lo *ilimitado*, sin comienzo, el regreso en ella nunca es infinito, por ello, es simplemente *potencialmente infinita*. En el segundo caso —dice Kant— hay un primero en la serie, el cual recibe el nombre según su relación con la cosa que trata. “[...] en relación con el tiempo pasado, *comienzo del mundo*; en

⁵⁰Es fundamental hacer caso a esta distinción, entre un uso cósmico de las ideas, y el uso ideal de las mismas. Según Kant, la razón no sólo tiene ideas, sino ideales, es en las ideas de la razón donde se empieza mostrar el uso práctico de la razón, en el sentido, que la moral, no es algo dado, como los fenómenos de la naturaleza, sino que es una tarea constante e infinita a construir por la acción humana en el mundo. Y aunque el conocimiento de una experiencia posible en Kant también es una construcción, dicha construcción se basa en la intuición dadora de objetos, mientras que la moralidad posee una alta espontaneidad, en el sentido que no se apoya en ninguna intuición.

relación con el espacio, *límite del mundo*; en relación con las partes de un todo dado en sus límites, lo *simple*; en relación con la causa, la *espontaneidad absoluta* (libertad); en relación con la existencia de las cosas mudables, la absoluta *necesidad natural*” (B 446). Todo lo anterior lo resume Kant bajo dos conceptos *mundo* y *naturaleza*. Pero el propio Kant, nos presenta las diferencias fundamentales de éstos dos conceptos, el filósofo de Königsberg, considera el *mundo* como el todo matemático de los fenómenos y la totalidad de la síntesis de ellos, tanto en su composición como en sus división; el concepto de *naturaleza*, es ese mismo mundo pero considerado de una forma dinámica, atendiendo, -según afirma Kant- al espacio y al tiempo no para producir los objetos con relación a su magnitud, sino sólo refiriéndose a la existencia de todos los fenómenos, como aquello que nos afecta. (Ver, A 419/ B 447) En referencia a este último concepto obtenemos la condición de lo que sucede, la cual se denomina causa. “La causalidad incondicionada de esa causa en la esfera fenoménica se denomina libertad; la causalidad condicionada se llama, en sentido estricto, causa natural” (B 447) Nos encontramos frente a los dos conceptos que atraviesan toda la obra de Kant, *Naturaleza y Libertad*.

La tercera antinomia, evidentemente se enfrenta al conflicto *naturaleza-libertad*, bajo la causalidad condicionada (naturaleza), que implica la necesidad natural, y la casualidad incondicionada (libertad), lo que implica espontaneidad. La antinomia de la razón pura contiene una *tética* y una *antitética*. En el primero considera Kant el conjunto de las doctrinas dogmáticas; en el segundo, considera aquel conflicto aparentemente dogmático en la que no se considera mayor posibilidad a los conocimientos contrarios, que como se había dicho antes, hace mucho daño a la razón y al conocimiento en general, y es por lo tanto, el punto que Kant intenta superar. Es decir, que la antitética no se concentra en la fuerza unilateral de un argumento, sino que considera las posibilidades generales de dos argumentos distintos y antitéticos, lo que de por sí, es ya un avance de Kant frente del dogmático. “La antitética no se ocupa, pues de afirmaciones unilaterales, sino que considera los conocimientos generales de la razón teniendo sólo en cuenta el conflicto que los enfrenta entre sí, y las causas del mismo” (A 421/ B 449). Uno de esos conflictos es la *tercera antinomia*.

La tercera antinomia presenta al igual que los demás problemas antinómicos una *tesis* y una *antítesis*. Dice Erik Watkins, la tesis y la Antítesis son argumentos fundados en la suposición del Realismo Trascendental, posición antitética que no puede sostener dicha doctrina, pues hace caer a la razón en una contradicción inevitable consigo misma. “Realismo Trascendental es la visión que identifica apariencias y las cosas en sí mismas, es decir, sostiene que lo que se nos presenta en el espacio y el tiempo es también lo que realmente existe independientemente de nosotros (...)” (WATKINS E. , 2005, pág. 305). En este sentido, Kant postula dicha antinomia de la siguiente forma: “**Tesis.** La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. **Antítesis.** No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (A 445/ B473). Estas dos posiciones son igualmente demostrables. Es bueno resaltar que se está hablando de la *libertad trascendental*, y no de la libertad moral o práctica, es la libertad trascendental la que está en juego en dicha antinomia. La *CrP* establece entonces, la *libertad trascendental*, al sugerir una solución para la tercera antinomia, pero dicha libertad sólo se confirma como hecho al establecerse la ley moral como *ratio cognoscendi de la* libertad, ya que mediante la consciencia de esta ley el ser humano se hace consciente de su propia libertad, pues la libertad es la *ratio essendi* de la moral, según se establece en el pie de página del prefacio a la *CrPra*. La “(...) posibilidad queda demostrada con el hecho de que la libertad es real, porque esta idea se manifiesta mediante la ley moral.” (4-5) La libertad es la esencia de la moral (*ratio essendi*), pues de no haber posibilidad de la libertad, no podría tampoco haber ninguna ley moral en el ser humano.

Pero el problema de la *libertad trascendental* en la tercera antinomia está unido al problema cosmológico, lo que muestra cierta caracterización en el mundo de la experiencia posible. La concepción aquí lograda por Kant respecto la *libertad trascendental*, es fundamental en el sentido de que, contiene los principios generales del obrar humano (libertad práctica), más allá de que no apela a ningún hecho estrictamente moral, sino cosmológico. Es un problema de la razón consigo misma, sumida en una antinomia de tipo cosmológico, pero sin duda, el hecho de ser un problema de la razón consigo misma presenta la ventaja de la autodeterminación más allá de cualquier regularidad natural, religiosa o política. Es en pocas palabras, una

libertad establecida por el mero esfuerzo de la razón, es un logro de una filosofía laica. Por ello, no es arbitrario postular que dicha concepción de la libertad en la tercera antinomia le abre el camino a Kant para lograr la libertad práctica, por ello, la libertad trascendental se puede considerar como la condición de posibilidad de la libertad practica-moral.

La libertad trascendental o cosmológica la define Kant como cierta capacidad (*Vermögen*) de empezar por sí mismo un estado espontáneamente. (Ver, A 533/ B 561) “Hay siempre, según leyes de la naturaleza, un comienzo inmediato, una causa anterior, nunca un primer comienzo. Todo lo que existe presupone, según una regla un estado anterior que la causó” (MEJÍA, 1997, pág. 67) Pero la libertad como espontaneidad no toca ninguna causalidad que se halle bajo otra causa, lo que Kant llama la causalidad de la causa, o escolásticamente, causalidad inca-usada. Es una causalidad por libertad que puede explicar el primer comienzo causal de los fenómenos. Dicha posición se apoya en el argumento que si no se admite, más que la necesidad natural, cómo explicar el primer comienzo sin caer en un *retroceso* al *infinito*. No hay más opción que un causa espontánea que inicie una serie de los fenómenos, es decir, un libertad trascendental que explique todo lo causado evitando dicha regresión al infinito. Frente a ella se desprende el postulado opuesto, no hay libertad y todo sucede por la necesidad de las leyes naturales. Es en dicho orden, donde se debe buscar la conexión de todos los fenómenos mecánicamente en el tiempo. Si ello, es así, no hay necesidad de libertad, pues la causalidad por libertad expulsaría el orden natural de toda experiencia del mundo. “La libertad trascendental rompe el hilo conductor de las reglas que es el único que hace posible una experiencia universal conexa siendo entonces, un ente vano fingido por el pensamiento” (MEJÍA, 1997, pág. 68) Según la observación que el propio Kant hace a dicha antinomia, si no hay necesidad de suponer algo matemáticamente en la serie del mundo temporalmente, tampoco hay necesidad de algo dinámicamente en la serie causal. La respuesta de los defensores de esta posición sería: “¿Quién os ha mandado a idear un estado del mundo que sea absolutamente primero y, por lo tanto un comienzo en absoluto en la serie fenoménica que va desarrollándose progresivamente” (A 449/ B 447), Desde luego, la idea de la libertad, responderían los defensores de la tesis-, “[...] dista mucho de constituir todo el contenido del contexto psicológico de este nombre, concepto que es

empírico en gran parte. Se limita, más bien, a expresar el de la absoluta espontaneidad de acto [...] (A 449/ B 447), es decir, un actuar por *motu proprio*.

Las dos posiciones tienen fuertes argumentos a su favor para considerar la validez de ambos postulados. Kant no quiere responder todos los problemas que se derivan de aquí, más bien se dirige, modestamente, a responder desde sus limitadas capacidad y desde lo que las ciencias existentes le permite decir. Así se refiere cuando habla de *La antinomia de la razón pura* y la necesidad de resolver dichos conflictos: “La pretensión de resolver todos los problemas y de responder a todas las preguntas constituirá una simple fanfarronada y supondría una presunción tan extravagante, que produciría una inmediata pérdida de toda confianza” (A 447/ B 505) Para Kant, entonces se pueden considerar dos tipos de causalidad: causalidad siguiendo *leyes de la naturaleza*, y *causalidad por libertad*. La causalidad por naturaleza, desde luego, implica un enlace en el mundo de todos los fenómenos desde un estado actual o consecuente hasta otro que le precede. Por el contrario la causalidad por libertad, muestra sólo una *capacidad* de empezar una serie, pero sólo es un postulado de la razón y no contiene nada empírico. Lo que se puede percibir, es que una causalidad por libertad no se puede desprender de ninguna experiencia, por lo que la razón la infiere del concepto de espontaneidad que explique el origen de la serie de los fenómenos sin remitir a ninguna otra condición. Frente a la tesis y la antítesis puede asumirse dos posturas: aferrarse a dichas ideas sin justificación alguna, o caer en el escepticismo más radical. La solución a dicha problemática, siguiendo a Erik Watkins y Henry E. Allison, está en el *idealismo trascendental*, posición que explica lo que dice el propio Kant cuando define su idealismo remitiéndose a la *Estética trascendental* como la doctrina que considera que todo lo que intuimos en el espacio y en el tiempo, es decir, todos los objetos de una experiencia posible son meros fenómenos, es decir simples representaciones nunca cosas en sí. Dicha postura está formulada en oposición al realismo trascendental. “El realista en sentido trascendental convierte esas modificaciones de nuestra sensibilidad en cosas subsistentes y, consiguientemente, hace de las *meras representaciones* cosas en sí mismas (A 491/ B 519) Esta postulación del realismo trascendental hace caer a la razón en contradicciones consigo misma. Desde el idealismo trascendental, dicha contradicción de la razón consigo misma, es una contradicción lógica: “La premisa mayor toma lo

incondicionado como cosa en sí y la premisa menor como fenómeno” (MEJÍA, 1997, pág. 70) Tomar los fenómenos como cosas en sí es la que produce la confusión antinómica, no obstante, no es una mera contradicción lógica, sino trascendental en relación con la metafísica dogmática, pero es meramente formal y lógica si se refiere al idealismo trascendental de Kant, en la medida que al diferenciar fenómenos y nouómenos, las dos pueden ser verdaderas o las dos falsas, en el caso que sean verdaderas, una es válida para el mundo inteligible (nouméinco), y la otra válida para el mundo de la regularidad natural y sensible (fenómenos)⁵¹ Desde el idealismo se muestra que las dos posiciones son necesariamente validas, pero en diferentes ámbitos.

(...) Por lo menos es concebible que exista una causa o fundamento de un evento que en sí misma no sea sensible, i.e., y que no sea parte de los fenómenos. En cuanto no sensible, tal causa o fundamento había de llamarse *inteligible*. La causa espontánea, trascendentalmente libre, afirma en la tesis en una causa principalmente de este tipo. En correlación, el argumento de la antítesis, con su apelación verificacionista a las condiciones de experiencia posible, solo elimina realmente la posibilidad de tal causa en el mundo fenoménico. Por lo tanto, se deja abierta la posibilidad de que ambas partes ser correctas: la tesis, con su afirmación de una primera causa inteligible, trascendentalmente libre de la totalidad de la serie de los fenómenos; y la antítesis, con su repulsa a admitir tal causa en la serie. (ALLISON, 1992. , pág. 473 y 474)

⁵¹ El conflicto antinómico, es un conflicto que parece meramente aparente, si se diferencia entre fenómenos y de cosas en sí, caso del idealismo trascendental de Kant, pero parece un conflicto necesariamente real y trascendental si se habla de fenómenos como de cosas en sí , caso de realismo trascendental El mismo pensador alemán da la solución en los *Progresos de la metafísica* XX, 291-292 de la siguiente forma: El conflicto de estas proposiciones de ellas no es mero conflicto lógico de la oposición analítica (*contradicción oppositorum*), es decir, una mera contradicción; pues entonces, si una de ellas fuese verdadera, la otra, debería ser falsa y viceversa, p. ej. *El mundo es infinito en lo que respecta al espacio*, comparada con la proposición opuesta *el mundo no es infinito en el espacio*, sino que es un conflicto trascendental de la oposición sintética (*contrarie oppositorum*), p. ej. *el mundo es infinito en lo que respecta al espacio*, proposición que dice más que lo que se requiere para una oposición lógica; pues no dice sólo que el progreso hacia las condiciones no se encuentra incondicionado, sino además, que esta serie de condiciones subordinadas las unas a las otras es enteramente, sin embargo, una totalidad absoluta; dos proposiciones que puede ser ambas falsas –como, en la lógica, dos juicios opuestos entre sí como contrarios (*contrarie opposita*)- y en efecto lo son, porque se habla de fenómenos como de cosas en sí mismas. El realismo trascendental subsume a la razón en un conflicto antinómico insoluble, pero con la posición de Kant, dicho conflicto es meramente lógico y formal, producto de un mal uso de la razón, un uso desmedido (*Vermessen*), al querer extender el uso inteligible al uso sensible. Kant en la dialéctica del juicio teleológico en la *CdJ* párrafos 69, 70 y 71, nos muestra la condición general de las antinomias; no es sólo una divergencia de opiniones, sino una verdadera contradicción, donde las dos proposiciones se enfrentan mostrando lo absurdo tanto de una como de la otra posición en conflicto, pero Kant muestra que el conocimiento de la naturaleza por construcción del entendimiento, según reglas para construir un mundo de la experiencia posible, no invalida, por ejemplo un conocimiento del mundo meramente inteligible. En las antinomias más que un veredero conflicto (*Widerstreit*), lo que se presenta es una contradicción (*Widerspruch*), debido a que la posición de la tesis es negada por la antítesis según lo expresa en la *CrP*, A 407/ B 433; también aparece en A 421/ B 448.

Lo anterior, muestra que dichas antinomias de la razón eran un falso dilema, asumido por un uso indebido de las ideas, lo que llevo al realismo trascendental a la confusión lógica. Lo anterior generó toda una confusión dialéctica al tomar los fenómenos como cosas en sí. El objetivo de Kant en la dialéctica trascendental es mostrar dicha confusión o como él mismo la llama ilusión. En *La antinomia de la razón pura*, sección séptima, cuando muestra la solución a dicho dilema dice, que la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas está superada al mostrarse que es puramente dialéctica y que no consiste en otra cosa que en “(...) el conflicto de una ilusión surgida del hecho de aplicar la idea de totalidad absoluta, que sólo es válida como condición de la cosa en sí, a fenómenos que únicamente existen en la representación” (B 535/ A 507). Desde luego dicha solución es válida si se acepta los postulados del idealismo trascendental. En este sentido, los defensores de la antítesis con relación a la libertad trascendental, es decir sus críticos, deben dejar esta como pensable para un mundo inteligible.

Por tanto, estas primeras indicaciones abren la posibilidad que la libertad, planteada como alternativa opuesta a un mecanicismo universal imperante en la Naturaleza, constituya el fundamento de una forma de actividad que fuese simplemente distinta de la propia de los fenómenos naturales regidos por causalidad (MONTERO, 1989, pág. 24)

En este orden, el pensamiento de Kant, no es un pensamiento meramente determinado de antemano en su totalidad general, como podría presuponerse debido al mismo *esquematismo trascendental* y al rigorismo kantiano, sino que es un pensamiento que se va construyendo, se va realizando de forma orgánica desde la *CrP*, la *CrPra* y la *CdJ*. La filosofía crítica de Kant es una filosofía del espíritu humano, en cuanto este es productor de *entendimiento*, *moralidad* y *arte*. Se presenta una evolución filosófica, “[...] Kant nunca entendió, su pensamiento como doctrina conclusa sino un proceso constante de nuevas ideas y nuevos problemas” (GRANJA, 2005., pág. XLVII) Desde este punto de vista no hay contradicción entre naturaleza y libertad, en sentido pleno, sino sólo en el mal uso que hace de las facultades el sujeto humano. En cuanto al desarrollo de las ideas se han mostrado, discutido y clarificados en la medida de las capacidades que nos asisten y en relación al tema presupuesto, no con relación a la totalidad del pensamiento de Kant.

CAPÍTULO TERCERO.

III. SUETO Y UNIDAD AUTOREFLEXIVA: LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA, EL SUPREMO BIEN Y LA ESPERANZA MORAL.

3.1. Sujeto y unidad en la *Crítica de la razón pura*.

Kant en la *CrP* establece las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. Ello responde a dos objetivos fundamentales. Primero establecer una crítica a la metafísica tradicional que pretendía ser ciencia al postular cuestiones tan controvertibles como la *inmortalidad del alma*, la *existencia de Dios* y la *libertad en nuestras acciones* como objetos de conocimiento. Al establecer Kant la extensión y límites del conocimiento científico, los objetos anteriores que presentan una atracción irresistible para la razón, no pueden ser demostrados como objetos de conocimiento. Dichos objetos fundamentales para la metafísica tradicional, al no poderse demostrar legítimamente como científicos, dejan a la metafísica sin fundamento para establecerse como ciencia en lo relativo al conocimiento a priori de los objetos de la experiencia. De lo anterior, se desprende la segunda consecuencia unida íntimamente a la primera, la *inmortalidad del alma*, la *existencia de Dios* y la *libertad en nuestras acciones*, no pueden conocerse bajo esos presupuestos fenoménicos, pues quedan *liberadas* de la referencia a la intuición sensible. Lo que equivale a establecer una división entre teoría y práctica. “Kant plantea por tanto que una cosa es el conocimiento científico legal de la naturaleza y otra cosa es el discurso normable sobre la ética y la libertad” (HOYOS, 1978. , pág. 59.) No por ello, el problema de la libertad en nuestras acciones como esencia de la moral es un problema que carezca de importancia y solidez, o quede sin ninguna relación con el conocimiento alcanzado en la *CrP*.

Lo anterior es perceptible en el hecho que durante el recorrido de la *CrP*, Kant siempre presenta como tema de preocupación la *espontaneidad del entendimiento*, la *libertad* y la *moral*. Así se puede observar particularmente desde el *Prólogo* a la crítica especulativa y los problemas antinómicos y la tercera antinomia, donde aparece en

todo especificad la *libertad trascendental* en relación con el determinismo de la naturaleza. En este orden, el objetivo general a presentar en este capítulo, es que la *libertad trascendental* es condición de posibilidad de la *libertad práctica*. La fundamentación de la posibilidad de la libertad se da desde las distinciones propuestas en la *CrP* y en la *FmC*. Sin duda, la razón teórica entra en un conflicto irresoluble, en una antitética en la *CrP*, cuando intenta “pensar” la oposición entre *causalidad natural* y *libertad*; oposición que no resulta superada en la crítica especulativa de forma definitiva y, sólo sugiere la validez de la *libertad* en el *plano inteligible* o *nouménico*. La distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* tal como aparece en la exposición de la crítica de la razón teórica, permitiría admitir sin contradicción alguna la *posibilidad* de la *libertad*, lo que sería suficiente para servir de principio a otro uso de la razón, un uso práctico, que si bien es independiente de la razón pura teórica, no puede contradecir los resultados de la crítica especulativa y más bien debe asumirlos. Es lo que expone Kant en el Prefacio a la segunda edición de la *CrP*, así como en la *Doctrina trascendental del método* y en el *Prefacio a la FmC*. En este sentido, la libertad que se esboza desde la crítica es si se quiere la *condición de posibilidad*, la *esencia de la moral*. Pero antes de mostrar la *libertad trascendental* y la *libertad práctica* y la *esperanza moral*, se hace necesario, en la medida de lo posible, hacer alusión a la concepción del sujeto en Kant, y cómo este sujeto también se puede presentar como *sujeto empírico y trascendental* o *sujeto fenoménico y nouménico*. Todo lo anterior, como objetivo fundamental de este primer ítem.

La doctrina de la *idealidad* del espacio y el tiempo en Kant consiste en que estos no son nada más que condiciones subjetivas de nuestra intuición sensible, es decir, no corresponden de ninguna manera a determinaciones atribuibles a los objetos en sí, sino a la mera *forma* de éstos manifestarse. Doctrina que para Kant en *Los Progresos* no es una “[...] mera hipótesis para poder explicar la posibilidad del conocimiento científico *a priori*, sino que es una verdad demostrada, porque es absolutamente imposible que uno amplíe su conocimiento más allá del concepto dado sin basarse en alguna intuición” (XX, 268) De allí la realidad trascendental de estas formas puras de la intuición para el conocimiento. Sobre esta posibilidad está fundada una ciencia segura y demostrable de los objetos de los sentidos externos e internos, es decir, la doctrina de los objetos como meros fenómenos. En otras palabras, podemos decir, que espacio

y tiempo no son más que formas subjetivas de nuestra intuición sensible y no determinaciones de cosas en sí.

Pero es sobre el sentido interno de la intuición pura, es decir, el *tiempo*, que recae la mayor importancia del conocimiento de los fenómenos, es decir, nuestra representación sensible. En la *Estética trascendental*, § 6 Kant así lo expresa: “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos” (B 34) (subrayado nuestro) Representación de todos los fenómenos, quiere decir, tanto de los internos como de los externos. Lo anterior no implica que el conocimiento de los objetos como fenómenos sea equivalente a una *apariencia* o mera *ilusión*. Dicha confusión sin duda está dada por la similitud que existe entre fenómeno (*Erscheinung*) y aparecer (*erscheinen*), cosa que en todo caso significa algo diferente según lo expresado por el propio Kant en *Los Progresos*, el “[...] fenómeno tomado en sentido trascendental, en el que se dicen que las cosas *son* fenómenos (*phaenomena*), es un concepto de significado muy diferente que si digo: esta cosa se me aparece así o así; esto último ha de indicar el fenómeno físico, y puede ser *apariencia* e ilusión. (XX, 269). Igualmente lo expresa en la *CrP*: “Sería una falta de parte mía convertir en mera apariencia lo que debiera considerar como fenómeno” (B 70)⁵² De esto, se deriva que el fenómeno en sentido trascendental no es una mera apariencia o ilusión, sino la *forma*, única por demás, que corresponde a la naturaleza subjetiva del conocimiento de los sujetos. Es decir, aquel conocimiento que se nos da por medio de las formas puras de la sensibilidad, (espacio y tiempo), y las formas puras del entendimiento (categorías). Esto implica la constitución formal del sujeto que conoce, no la forma del objeto. El objeto es la materia de la afección y hay que presuponerlo así no sea conocido para nosotros como es en sí, de lo contrario, se caerá en “[...] la absurda posición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara” (B XXVII). La doctrina científica del conocimiento de los objetos como meros *fenómenos* presupone la existencia del objeto de afección, el *noúmeno*. Pero, “[...] tales propiedades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto, se establece una distinción entre dicho objeto en cuanto *fenómeno* y ese mismo objeto en cuanto objeto *en sí*. (B 69) Igualmente sucede con el sujeto como fenómeno y noúmeno, si aceptamos la postulación de la metafísica

⁵² Ver, B 69.

tradicional del sujeto como *sustancia, alma simple e inmortal*, es un postulado difícil de sustentar en la crítica especulativa, debido a que el sujeto nunca puede ser demostrado en este sentido. Pues, como dice Kant: “*No podemos, pues tener conocimiento a priori sino de objetos de un experiencia posible*” (B 166)

Según Kant en *Los progresos* nada hay más extraño en la doctrina de los objetos como meros fenómenos que la concepción del yo, “considerado como objeto del sentido interno, esto, es como alma, puedo conocerme a mí mismo sólo como fenómeno, no como cosa en sí misma [...]” (XX, 269) Esto se da porque la representación del objeto produce una modificación en el espíritu que corresponde a un estado interno, a una determinación del sentido interno. Esta hace posible el conocimiento de los objetos tal como se nos aparecen, pero esto no es más, que el modo de nuestra representación, es decir, cómo el objeto afecta nuestro sentido, ya sean estos objetos externos o internos. Pero por la intuición sensible del tiempo solo hallamos una multiplicidad de representaciones, y por ende, diversas, *conciencias empíricas* cuantas representaciones tenga el sujeto en el fluir del tiempo ¿Cómo hallar una unidad de identidad a diversas representaciones que se nos presentan por la intuición pura interna del tiempo?

El problema radica en el hecho que el yo por medio de la intuición pura interna del tiempo, puede representarse una sucesión de fenómenos que son conciencia de diversas representaciones, pero no me puede dar noticia de como soy en sí. Pero toda representación de mí mismo se encuentra bajo esta representación y en consecuencia solo me conozco como fenómeno. Kant se refiere a esto cuando habla de la intuición pura interna del tiempo que se halla previamente en el psiquismo, intuición en la diversidad del tiempo no es algo “[...] representaría inmediatamente con su actividad propia, sino del modo según el cual es afectado interiormente y, por tanto, no tal como él es, sino tal como se manifiesta a sí mismo” (B 69) (Subrayado nuestro) La paradoja de este postulado consiste en que la afirmación: “Yo soy consciente de mí mismo, es un pensamiento que contiene ya un doble yo, el yo como sujeto y el yo como objeto” (XX, 270). Dicha expresión es formulada también en la *CrP*, de la siguiente forma: “Toda la dificultad reside sólo en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a

sí mismo” (B 68). Sin duda, la solución a dicho problema está en que la representación del tiempo es *pasiva*, no es una *actividad espontánea*, de ser así la intuición interna sería intelectual, concepción que Kant rechaza absolutamente. Sin duda, ésta es una de las causas por las que Kant, más allá de las críticas de Schopenhauer y Heidegger y en favor de Cassirer, pasará de la primera *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* a la segunda. Cuando Kant en la *CrP*, *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, especialmente en la deducción de 1787 intenta dar unidad a dichas representaciones que por la intuición pura del tiempo aparecen como diversas, lo que se intenta es dar una unidad trascendental a partir del *Yo pienso*. Pero dicha unidad es una unidad dada sólo por la *espontaneidad y auto-actividad* del *yo pienso*. En el segundo capítulo se había dicho que Kant en la primera *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* de 1781, presenta las tres formas de síntesis, o fuentes subjetivas de conocimiento: síntesis de la *aprehensión en la intuición*, de la *reproducción en la imaginación* y de *reconocimiento en el concepto* (Ver, A 99 y A 114), pero es en definitiva la unidad primigenia de la *apercepción* la que permite una síntesis objetiva del conocimiento. Estas tres fuentes subjetivas de conocimiento presentan una tendencia psicológica al mostrarse fundamentalmente a partir de la sucesión de fenómenos y representaciones, nos intuimos al intuir nuestras representaciones en el fluir del tiempo, por ello nos toca, *reconocerlas, recorrerlas y reconocerlas*. Pero nunca nos intuimos directamente como un yo, consciente de nosotros mismos no es una *auto-actividad pensante*. Es decir, nos intuimos pasivamente en nuestras representaciones, pero no activamente como dando orden y unidad a dichas representaciones de una forma activa y autoconsciente. “En efecto, en el fenómeno, los objetos, e incluso las propiedades que les asignamos –incluyendo el propio sujeto– son siempre considerados como algo realmente dado” (B 69) Es decir, con el yo pienso me descubro como dando unidad sintética, pero solo en cuanto fenómeno.

El *yo pienso* del § 16 de la *CrP*, tiene que poder acompañar todas mis representaciones, de lo contrario, dirá Kant: “[...] será representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir, que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí” (B 132). (Subrayado nuestro) Este *no ser nada*, implica la imposibilidad de darle sentido para mí a cualquier representación

o no poder identificarlas como más, por el hecho de no alcanzar unidad espontánea en las diferentes representaciones. “La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*” (B 132) Pero la intuición no es una actividad del psiquismo que podamos llamar *espontánea*, es simplemente pasiva⁵³, es la forma de darse un objeto para luego ser pensado por el entendimiento. Por ello, Kant demuestra la necesidad imperiosa del *Yo pienso*, unidad llamada también por Kant *apercepción pura*, para distinguirla de la empírica que sólo es una representación fenoménica. También es denominada por Kant *apercepción originaria*.

“(…) *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a las representaciones *Yo pienso* (que ha de poder acompañar todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente, llamo a la unidad de *apercepción* la unidad trascendental de autoconciencia, a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella. (B 132)

Dicha unidad permite que todas las representaciones se hallen en una unidad de autoconciencia en general. Es la condición de necesidad y de posibilidad de todas las demás representaciones. “El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia o puedo, al menos, hacerlo” (B 133) Es decir, sólo llamo *más* a todas y cada una de las diferentes representaciones en la medida en que pueda contenerlas en una conciencia la unidad de las mismas (Ver, B 134) El *Yo pienso* se presenta entonces como la fuente de unidad sintética, no sustancial, sino trascendental de la diversas representaciones como se puede ver en los *paralogismos de la razón pura*,

⁵³ Kant en el § 16 de la *CrP*, postulada esto claramente. “La variedad contenida en las representaciones puede darse en un intuición que es meramente sensible, es una intuición que es meramente receptividad. La forma de tal intuición puede hallarse *a priori* en nuestra facultad de representación sin ser, a pesar de ello, otra cosa que el modo según el cual el sujeto es afectado” (B 130) Kant sin duda reclama la necesidad de un *entendimiento activo*. La combinación en general, por ejemplo para Kant, no puede llegar por los sentidos y tampoco por la forma de la intuición. El acto de combinar lo variando, sólo puede ser realizado para Kant, por el entendimiento y no por la sensibilidad. Dicho acto de combinar lo variando de una intuición lo llama Kant, síntesis, pues “Combinar quiere decir, representar la *unidad* sintética de lo diverso” (B 131). Esta síntesis es sólo posible por un acto intelectual, que va más allá, incluso, de la unidad categórica que se basan en funciones lógicas del juicio. Según Kant, la categoría presupone la combinación y la unidad, es decir, hay que buscar la unidad por encima de los juicios y los conceptos y la misma posibilidad lógica del entendimiento, pues, el entendimiento, los juicios y los conceptos no son más que actos, facultades que no pueden estar en el vacío, sino que tienen que presuponer un sujeto activo. “Con ello haremos notar, a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que al ser un acto de la espontaneidad del sujeto sólo puede ser realizada por éste” (B 130)

cuando crítica a la psicología racional y empírica. Cuando la actividad espontánea del yo trascendental se dirige a una multiplicidad dada al sentido interno, afectándolo, la organiza y les da unidad para que pueda representármelas y reconocerlas como mías. Sólo a si somos conscientes de nosotros mismos y, no solo de las representaciones y las diversas representaciones en el tiempo. Entonces, el *yo pienso* no unifica únicamente diferentes representaciones, sino diversas conciencias empíricas, por ello se llama trascendental, es decir, es la condición de posibilidad del conocimiento a priori y de la unificación en una *autoconciencia* en general. Kant lo expresa sencillamente de la siguiente forma:

Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto a representaciones, a toda la autoconciencia posible. Ahora bien, esta autoconciencia conlleva necesariamente, en cuanto representación trascendental, la identidad numérica, y es cierta *a priori*, ya que nada puede entrar en el conocimiento sino es a través de esa apercepción originaria. (...) Todos los fenómenos están pues, sin excepción, ligados según leyes necesarias y se hallan, por tanto, en una *afinidad trascendental*. La *afinidad empírica* es sólo una consecuencia de ella. (A 113/ A 114)

Como dice Kant, la unidad trascendental de la apercepción originaria, es fundamento de la empírica. Pero el *yo pienso* que tiene que poder acompañar mis representaciones, por lo antes dicho, no debe ser interpretado como un *yo substancial*, es *trascendental*, es decir, no es un yo que exista como un hecho, es decir, de forma sustancial u ontológica, sino simplemente es una condición de posibilidad meramente formal y trascendental. El propio Sartre parece así comprenderlo en *La trascendencia del ego*, primera parte donde habla precisamente de la presencia del yo formal en Kant:

Es necesario conceder a Kant que “el Yo Pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones”. ¿Pero es necesario concluir de ahí que un Yo, de *hecho*, habita todos nuestros estados de conciencia y opera realmente la síntesis suprema de nuestra experiencia? Parece que sería forzar el pensamiento de Kant. El problema de la crítica es un problema de derecho, Kant no afirma nada sobre la existencia de hecho del *Yo pienso*. Por el contrario, parece que ha visto perfectamente que hay momentos de la conciencia sin “Yo”, puesto que dice: “Debe poder acompañar”. Se trata, en efecto, de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia. Una de esas condiciones es que yo pueda considerar siempre mi percepción o mi pensamiento como *míos*: eso es todo. (SARTRE, 1968. , pág. 13 y 14.)

Lo que pretendió Kant es fundamentar la posibilidad de la unidad de la experiencia en una sólo conciencia. La multiplicidad de conciencias empíricas que se

dan en la intuición pura del tiempo, es insuficiente para construir el conocimiento de la naturaleza. Esta es la idea que parece resaltar Kant con el problema del cómo conocernos a nosotros mismos, como sujetos o como objetos,⁵⁴ Kant intenta resolver esta dualidad en la crítica especulativa, primero mostrando que el *Yo trascendental*, la *Apercepción trascendental* como conciencia de espontaneidad de la segunda deducción resuelva la multiplicidad del yo empírico y de las múltiples conciencias manifestadas por este yo. Ver, (ALLISON E. H., 1992., pág. 417 a la 428.) La solución dada por Kant a este problema retoma los postulados y principios fundamentales logrados en la primera parte de la *CrP*: la *receptividad* y la *pasividad* de las intuiciones. El objetivo de Kant es resaltar la *auto-actividad* y *autorreflexión* del entendimiento frente a la pasividad de la sensibilidad de la intuición pura del tiempo ¿Cómo resolver la oposición entre un sujeto pasivo y afectado, y un sujeto activo afectante? La respuesta la encuentra Kant en la *actividad* del sujeto por medio de la facultad del entendimiento, pues es esta facultad que el sujeto da unidad a las diversas representaciones y conciencias empíricas del sujeto simplemente afectado, ¿no es esto contradictorio, no estamos asistiendo a dos diferentes yoes en Kant, variopintos y diversos como si el sujeto humano fuera una división entre actividad y pasividad? En este sentido, lo que se ve como contradictorio, no es más que una imprecisión en la comprensión que se ha dado sobre Kant, no podemos hablar de un *sujeto activo* y *otro pasivo*, simplemente, es el *mismo sujeto* cumpliendo *dos funciones* diferentes, una receptiva, y otra activa. Al ser la sensibilidad una facultad receptiva no puede ser consciente de sus propios contenidos y mucho menos organizadora de éstos. Kant en la *CrP*, cuando mencionando, la *síntesis de aprehensión*, que permite el enlace de unas representaciones empíricas, no duda en resaltar la insuficiencia de dicha síntesis, y pasa a postular la necesidad de una *síntesis originaria*: “Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación, en una conciencia originaria, de lo variado de una *intuición dada en general*, dada conforme a la categoría y aplicada sólo a *la intuición sensible*” (B 161) (subrayado nuestro) Esta es sin duda, la necesidad por la cual, Kant postulada la necesidad del *Yo pienso*, pues sólo este puede dar una unidad a todas las representaciones como mías.

⁵⁴ Ver, *Los progresos de la metafísica*, XX, 270.

Cuando el yo trascendental, el yo de derecho se dirige a las diferentes conciencias empíricas y las unifica en una única conciencia, de la cual se pueda decir, en cada momento de las representaciones particulares y generales que son mías, se está deduciendo la condición de posibilidad suprema del conocimiento humano. Así lo afirma Kant en el §17 de la *Deducción pura del entendimiento*: “Así, pues, el primer conocimiento puro del entendimiento, aquel que sirve de base a todos los restantes usos y que, es a la vez, enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es el principio de la originaria unidad sintética de apercepción” (B 137) Esto *es sólo posible* por la *actividad* del Yo Pienso, pues en la mera pasividad de las representaciones y sus relaciones no se puede dar conocimiento alguno de sí mismo (Ver, B 67), lo más que me puede dar la conciencia empírica en la intuición pura del tiempo es que existo y que estoy siendo afectado, no cómo existo o cómo comprendo. Pero el yo pienso no fundamenta tampoco ningún conocimiento de mí mismo, simplemente en la condición de posibilidad de toda unidad sintética autoconsciente. El Yo Pienso afecta a la multiplicidad dada en las representaciones al darles unidad en una sola conciencia, es decir, el yo pienso no es algo real, sustancial, sino simplemente la condición de posibilidad a priori y fundamento de todos los fenómenos. En palabras de Sartre en *La trascendencia del ego* sería:

Kant no se preocupó nunca por determinar la manera en que se constituye de *hecho* la conciencia empírica, no la dedujo al modo de un proceder neoplatónico, de una conciencia superior, de una hiperconciencia constituyente. La conciencia trascendental para él es sólo el conjunto de condiciones necesarias para la existencia de una conciencia empírica. En consecuencia, *realizar* el yo trascendental de Kant, hacer de él compañero inseparable de cada una de nuestras “conciencias”, es juzgar sobre el *hecho* y no sobre el derecho, es colocarse en un punto radicalmente diferente al de Kant. (SARTRE, 1968. , pág. 14)

La expresión “*el yo pienso*” que debe poder acompañar todas mis representaciones, no debe entenderse en el sentido que *tiene* que acompañar las representaciones en todo momento, sino que siempre debe *poder hacerlo*, esto significaría, que hay momentos de la conciencia sin yo, según el testimonio de Sartre. Concepción de todas forma lógica si vemos que la conciencia en Kant es una conciencia que a partir de su actividad y su reflexividad permite que en su aparecer haya unificación de contenidos empíricos. Por ello el Yo Pienso es la condición de posibilidad de todo conocimiento a priori. En este sentido, la síntesis producida por la

forma pura del tiempo es subjetiva, pero “La unidad sintética de la conciencia es, pues, un condición objetiva de todo conocimiento” (B 138) Es necesario para saber si las representaciones son más que el yo acompañe algunos momentos la actividad del pensar y del entendimiento, pero no significa que todo acto del hombre lleve este principio en todo momento. Lo que se muestra es que para la identidad y la unidad de mis representaciones es necesario el yo pienso, pues este también es condición de posibilidad del sentido interno (ver A 160/ 161; A 116)Dicho postulado kantiano, igual que la explicación misma de Sartre, es completamente coherente con la sección donde Kant habla de *Los paralogismos de la razón* donde critica los postulados de la metafísica tradicional que solicitaban el yo como, *alma inmortal*, como *sustancia simple*, conocimiento que Kant descarta al menos para la crítica especulativa, pero que dentro de esta misma crítica, al menos es un postulado presumible, *pensable*⁵⁵, pero jamás *cognoscible* ni *demostrable*. Para Kant si se compara la *psicología* como fisiología del sentido interno con la doctrina del cuerpo como fisiología de los sentidos externos, inmediatamente se observa que del cuerpo se pueden conocer

⁵⁵ No es un interés prioritario hacer una explicación detallada de todo el parte dedicado al paralogismo de la razón pura, sino mostrar, la imposibilidad de demostrar al menos para la crítica especulativa que el concepto tradicional de la metafísica que afirmaba que el alma como sustancia simple, como alma inmortal era algo demostrable teóricamente. Kant presenta la tópica de la doctrina racional del alma en el siguiente sentido: 1 *el alma como sustancia*. 2 *Desde el punto de vista de la cualidad es simple*. 3 *Desde el punto de vista de los diferentes tiempos en que existe, es numéricamente idéntica, es decir, es unidad* (no pluralidad) El 4 y ultimo postulado afirma que, *Ésta es posible relación con objetos en el espacio*. (A 344/ B 402) Sin duda estos postulados son pensables, pero jamás demostrables teóricamente como pretendió la metafísica tradicional. La posición de Kant es crítica en este sentido. Kant comprende que el concepto de alma como sustancia no se puede tratar como un objeto, pues no corresponde a él intuición alguna, lo que implica que sobre la sustancia o alma no se pueden hacer juicios sintéticos a priori, sino meros juicios analíticos. Una segunda característica implica que la sustancia simple como alma inmortal no puede ser demostrada teóricamente, más allá que el Yo pienso al menos hay que presuponerlo como simple pero en su unidad lógica, no es su unidad sustancial-existencial, el yo es una unidad lógica trascendental y simple, pero de ella no se puede pasar a la afirmación de que existe independientemente de nuestra mente como ente independiente, y por lo tanto, como objeto de conocimiento, aunque dicho postulado si se puede presuponer como pensable. Si el yo pienso no fuera simple ¿cómo explicar que pueda unificar diversas representaciones empíricas en una unidad de conciencia? El yo pienso es simple pero de ahí no se puede pasar arbitrariamente a demostrar su existencia por meros juicios analíticos, pues no necesariamente le correspondan un relato empírico, es decir una intuición. Igualmente, el yo pienso debe pensarse al menos lógicamente como idéntico numéricamente, es decir, hay que pensarlo como uno, como unidad, sólo así podrá unificar diferentes representaciones en diversos momentos o temporalidades. Este Yo pienso, es necesario pensarlo en relación con todos los objetos en el espacio, pues de no ser así no podría ser condición de posibilidad de todos los fenómenos. En el numeral B 419, Kant nos presenta el yo pienso bajo cuatro notas fundamentales que modifican los anteriores cuatro postulados, 1 *Yo pienso*. 2 *como sujeto*. 3 *como sujeto simple*, y 4 *como sujeto idéntico*. Como se puede ver, hay un cambio frente a los primeros postulados mostrados anteriormente. Es por todo lo anterior, que dice Kant: “Así, pues, toda la psicología racional se viene abajo, en cuanto ciencia que sobrepasa todas las fuerzas de la razón humana. No nos queda más remedio que estudiar nuestra alma guiados de la experiencia y que limitar las cuestiones a un marco que no rebase el contenido que la posible experiencia interna puede ofrecer” (A 382)

muchas cosas sintéticamente a priori partiendo del mero hecho del concepto del ser extenso, no sucede igual con la concepción de ser pensante, más allá de que los dos sean fenómenos. Kant da algunas razones de ello, el “[...] sentido externo tiene cierta estabilidad o permanencia, la cual suministra un sustrato a las determinaciones cambiantes, y consiguientemente, un concepto sintético, a saber, el del espacio y el de fenómenos en el espacio” (A 381) No ocurre así con el tiempo que es el que permite una fisiología del sentido interno. “El tiempo, por el contrario, que es la única forma de nuestra intuición interna no posee nada permanente, y en consecuencia, no nos da a conocer más que el cambio de las determinaciones, no el objeto determinable” (Ibíd.) De lo anterior se deriva que lo que llamamos alma está en continuo cambio y no hay nada permanente a excepción del yo que es tan simple que carece de contenido y no posee según Kant ninguna variedad. No podemos conocer nada de la naturaleza del ser pensante, pues el yo no es ni intuición ni concepto de ningún objeto (Ver, A 382), pero dirá Kant es “(...) la mera forma de la conciencia que puede acompañar ambas clases de representaciones (intuiciones y conceptos) y que puede convertirlas en conocimiento si se da otra cosa en la intuición que proporcione la materia de las representaciones de un objeto” (Ibíd.) Esto trae una consecuencia fundamental que Kant considera en el apartado de los *Paralogismos*, denominado, *Consideración sobre el conjunto de la psicología pura a la vista de estos paralogismos*, y es la negación del alma como sustancia simple e inmortal en el plano del conocimiento. Sin duda, esta es la razón por la cual el Yo pienso no funda conocimiento alguno del sí mismo, pues sólo es la condición de posibilidad formal de todo conocimiento fenoménico.

No podemos por ello tener ningún conocimiento del alma como sustancia inmortal y sustancial. Sólo podemos tener una concepción de yo, como representación simple, pues dicha representación no posee contenido, por ende, no podemos inferir más que la forma de la conciencia que al unificar las diferentes representaciones provenientes de la intuición produce el conocimiento de objetos como meros fenómenos. Por ello, dirá Kant, es necesario presuponer un principio superior, para una síntesis objetiva, el yo trascendental, y es de ese yo que sólo podemos hacer juicios analíticos, es decir, es un principio analítico que fundamenta todo juicio sintético a priori, de donde podemos inferir la unidad sintética de todos los fenómenos. Dentro de la *CrP*, entonces, sólo podemos tener conocimiento de fenómenos, de

objetos de una experiencia posible, ello incluye al yo interno, según lo expone en el prefacio a la *CrPra*: “Al mismo tiempo, la extraña pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa, de que incluso el *sujeto pensante es para sí mismo, en la intuición interna, meramente un fenómeno* [...]” (9, 6) El yo trascendental solo nos brinda una certeza meramente fenoménica, pero no funda ni nos puede decir nada de la naturaleza y realidad sustancial del alma.

Pero ¿Qué son los falsos razonamientos de la razón? Las *ideas trascendentales*, por más que las produzca una inferencia de la razón, es algo, de lo que no podemos tener intuición alguna aunque si conceptos y por ello mismo, tampoco es conocimiento. En palabras de Kant, “[...] no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea, aunque si podemos tener de él un concepto problemático” (A 339/ B 397) por ello, los paralogismos son razonamientos caracterizados por una falsa inferencia respecto a la forma. Los falsos juicios de la razón, o *inferencias indebidas* no son ficciones o problemas fortuitos, sino que como afirma Kant, han surgido de la naturaleza misma de la razón. Estas falsos juicios se dan cuando la razón pasa indebidamente y deduce a partir de “[...] una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva” (A 339/ B 397), Para Kant hay tres silogismos dialecticos: el primero⁵⁶ es un *paralogismo trascendental*, se refiere a la concepción *trascendental del sujeto*, concepto del cual se parte para inferir la unidad absoluta de dicho sujeto, del cual no se tiene ningún concepto La segunda clase se propone conseguir, un “concepto de la absoluta totalidad de las serie relativas a un fenómeno dado en general” (A 340/ B 398). Este tipo de inferencia se llama *antinomia de la razón pura* (tratada en la última parte del segundo capítulo). La última inferencia se refiere a la totalidad de las condiciones que se necesitan para pensar, según Kant objetos en general. Este tipo de inferencia se llamará *ideal de la razón pura*, que generalmente es Dios. La importancia de este trabajo en esta parte será centrarse en la primera clase de inferencia, que se refiere al *sujeto trascendental* y que Kant la llama *paralogismo*. El paralogismo es según Kant la incorrección del silogismo desde la mera forma (Ver, B 341/ B 99) Pero esta

⁵⁶No hablamos del orden instituido por Kant en la propia *CrP*, donde los falsos juicios de la razón consisten en tres: “anfibologías”, “paralogismos” y antinomias; sino que esencialmente partimos del *paralogismo trascendental* que trata sobre la concepción *trascendental de sujeto* que nos interesa aclarar en este ítem.

inferencia está referida a la tónica del *sujeto trascendental*, sujeto fundamental en el proceso mismo de todo los conceptos trascendentales.

El concepto o, si se prefiere, el juicio, es este: “Yo pienso” Es fácil de ver que este concepto, constituye el vehículo de todos los demás, incluidos, por tanto, los conceptos trascendentales que, consiguientemente, siempre es concebido en concomitancia con éstos y que, en consecuencia, es igualmente trascendental, pero sin poder tener un tipo específico, puesto que tan sólo sirve para indicar que todo pensamiento pertenece a la conciencia. (B 341/ B 399)

El propio Kant responde aquí a los que han hecho del “Yo Pienso” una cuestión sustancial y de hecho, cuando sólo es una noción de derecho y trascendental, como se había propuesto siguiendo la interpretación de Sartre. Lo siguiente es demostrable en la cita anterior donde Kant se refiere al yo pienso en términos meramente lingüísticos, lógicos, predicativos, no sustanciales, por ello dice: El *concepto* o, si se quiere el *juicio* [...] Indica que el yo pienso es una unidad funcional para referir que todo pensamiento pertenece a la conciencia, y que el yo es la condición de posibilidad de la unión de todo pensamiento en una unidad de conciencia. Dicha unidad de conciencia producida por el Yo Pienso es la que permite afirmar como más las diferentes representaciones en diferentes momentos del tiempo. ¿Pero qué podemos decir del “Yo pienso”? Lo primero es que no es algo que se pueda tratar como un objeto cualquiera, pues de él, se puede ver claramente que no hay intuición. Implica lo anterior, que de él sólo se puede hacer juicios analíticos y no sintéticos y, por ello, pertenecen a las inferencias lógicas de la razón y no a la unidad categórica del entendimiento⁵⁷. Cuando Kant critica la psicología racional del alma, y se refiere al Yo Pienso como presupuesto necesario, sin el cual, no se puede conocer un objeto, está marcando la necesidad que el sujeto unifique diferentes representaciones. El Yo Pienso o la *Apercepción Trascendental* es una unidad lógicamente simple, no una sustancia. Kant es claro al decir, que es problemático afirmar el yo como ser *subsistente* o una *sustancia*, pues no hay forma de

⁵⁷ Luis Marciales, en un texto llamado *Dos aproximaciones kantianas a la identidad del sujeto*, expone las relaciones de tensión entre las distintas concepciones del yo en Kant, intentado un posible puente entre ellos, especialmente un puente de orden jerárquico entre lo teórico y lo práctico. Relación jerárquica de superioridad de lo moral sobre lo teórico especulativo. Para ello intenta explicar la concepción de yo en la *CrP*, especialmente entre la *apercepción trascendental* y los *diversos yos empíricos*. En segunda instancia, dicho autor propone, la tensión entre la persona empírica (*homo phenomenon*) y la persona racional (*homo noumenon*) en el ámbito moral de la *CrP* y la *FmC*. En la tercera parte se propone analizar el yo del conocimiento científico y el yo de la razón práctica, mostrando las prioridades de Kant, y el ordenamiento de esas diferentes funciones de yo en relación a los intereses de la razón. (MARCIALES, 2008, págs. 157-162) Se debe aclarar que dichas tensiones no se da entre yoes diferentes, sino entre diferentes concepciones y funciones de yo. El yo en Kant se debe ver como uno sólo, pero cumpliendo diferentes funciones: teóricas y prácticas.

determinarlo como objeto. “Pero tal proposición no significa que el yo, en cuanto *objeto*, constituya un ser *subsistente* o *sustancia*”(B 407) Desde este punto de vista en la *CrP*, todo intento por determinar el yo trascendental como sustancia es un fracaso, el yo es la condición de posibilidad por una experiencia posible, es decir condición de todos los fenómenos; pero el yo trascendental más que un fenómeno, es la condición de posibilidad de la unificación de las diferentes conciencias empíricas, es si se quiere, el principio y fundamento de ellas. O mejor, la intención de Kant es mostrar críticamente la imposibilidad de dicha posición. El yo pienso es la condición de posibilidad de todo conocimiento posible. En conclusión, el yo trascendental en Kant no es cognoscible, determinable en el sentido de una sustancia, de un alma inmortal subsistente, sólo es una fuente, una instancia lógica-trascendental que funciona como condición de posibilidad de todo conocimiento de los objetos sensibles.

3.2. Autorreflexión y determinación de la *voluntad*

En la *CrPra*, el Yo se presenta bajo otro aspecto. El yo se puede determinar allí mediante leyes universales o principios prácticos, pero no para conocerlo, sino para determinar la voluntad con fin a la regulación y organización de nuestras acciones y a la relación con otros sujetos. De aquí surgen las *máximas* y las *leyes prácticas*. Según lo expresa Kant en *El libro primero, Analítica de la razón práctica* de la *CrPra*, las *máximas* son subjetivas si “la condición es considerada por el sujeto como válida sólo para su voluntad; en cambio, son objetivos o leyes prácticas si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida para la voluntad de todo ser racional” (35, 19) Desde este punto de vista, la relación entre un sujeto sensible y uno racional es totalmente distinta a la de la *CrP*. La conciencia moral se fundamenta en la voluntad motivada y determinada sólo por la ley moral; mientras, que el ser sensible, el sujeto fenoménico lo hace en *apetitos* e *inclinaciones*. En esta dicotomía se juega la determinación del sujeto moral en relación a las acciones consigo mismo y a los demás a partir del pensamiento y la razón autónoma. Según lo expresa en la *FmC*, donde se busca un fundamentado, es decir, es una “búsqueda y establecimiento del *principio supremo* de la moralidad [...]” (392, 1-5)

Principio supremo que se da sólo en la *buena voluntad* y el concepto de *deber*. En la primera sección de la *FmC*, Kant inicia con el análisis del conocimiento moral ordinario. Este conocimiento está en todos los hombres sin importar el nivel de cultura o conocimiento teórico. Allí se presenta como tesis fundamental la *buena voluntad* como lo único bueno sin condición. La *buena voluntad* es para Kant, lo único bueno *sin restricción* alguna. Así lo afirma el propio Kant: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del, es posible en el pensar mismo nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*” (393,1-5). Frente a ella ni siquiera los dones naturales son buenos en sí mismos a no ser que vayan acompañados de una buena voluntad⁵⁸ Pero Kant no se queda allí y con el fin de explicar más profundamente el concepto de buena voluntad se introduce en el concepto de *valor moral* de la acción y en el concepto del *Deber*. La buena voluntad sin duda está incluida en el concepto del *deber*, y para demostrarlo Kant señala que las únicas acciones con valor moral son las acciones hechas *conforme al deber* y no de acuerdo a la inclinación (*Neigung*) o motivos individuales o personales. Una cosa es que un vendedor sea honrado, pero tal honradez responde a un interés externo, sea adquirir reputación ante sus clientes o un reconocimiento ante los mismos; otra cosa, es que el vendedor sea honrado por el deber y la obligación moral de serlo sin pedir o buscar ningún reconocimiento a cambio. En la primera acción no hay valor moral, pues busca objetivos *individuales* e intereses de la misma clase, en la segunda acción el valor moral es claro y reside en hacer una acción sin ningún interés a excepción de

⁵⁸Frente a esto, incluso los dones del espíritu, o talentos naturales y de la fortuna son buenos si únicamente está unida a ellos la *buena voluntad*. Por el contrario, ellos pueden ser malos –como lo afirma Kant- si la voluntad que ha de hacer uso de ellos no está presente. Así lo afirma en la *FmC*: “El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiere que se llamen por lo demás los *talentos* del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del temperamento, son sin duda, en diversos aspectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser malos y nocivos si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso carácter, no es buena” (393,5-15) Lo anterior es muy claro en Immanuel Kant, estos dones son bueno siempre y cuando estén dirigidos por una *buena voluntad*; de no ser así, por el contrario, serán malos y nocivos. Por ejemplo, ¿Por qué Kant le da el carácter de bueno sin restricción sólo a la buena voluntad y no a los dones naturales de los seres humanos, e incluso, la salud, la riqueza y la felicidad, esta última fin de fines para Aristóteles, quedan en el pensador alemán supeditadas a la buena voluntad? Para Kant todas estas cosas anteriores, pueden ser llevadas a cabo a partir de muchos impulsos e intenciones diferentes: satisfacción personal, honra, reconocimiento etc., y por ello no pueden ser buenas en sí mismas. Pero si a ellas las acompaña la buena voluntad que las guía y las mueve a rectificar sus intenciones, y por lo tanto, a ser universales y mostrar un fin debido a estos dones de la naturaleza, fin que no debe ser otro que hacer las acciones morales por el respeto a la ley y el cumplimiento del deber sin ningún otra intención externa a esto, serán buenos. En otras palabras, solo la buena voluntad podrá encaminar estos dones del espíritu a un buen principio en el obrar.

cumplir el deber que la propia ley de su conciencia como ser racional le muestra. (Cfr., 397 5 -30)

De esta manera define en la tercera proposición de la *FmC* el deber como: “la necesidad de una acción por respeto a ley” Según Kant sólo por la ley se puede tener respeto, mientras que por los objetos, sólo podemos sentir inclinación; esto se da por el hecho de que la inclinación es sólo un efecto, mientras que el respeto es una acción o actividad de la propia voluntad. Así lo afirma el propio Kant en la sección primera de este mismo texto: “Hacia el objeto como efecto de la acción que me propongo puedo ciertamente tener *inclinación*, pero nunca respeto, precisamente porque es meramente efecto y no una actividad de la voluntad” (400, 16-20). Kant propone que el respeto no es un sentimiento cualquiera, sino un sentimiento auto-producido por la razón, y que sirve para *determinar* la voluntad por la ley.

Igual que en la tercera antinomia cuando pone la libertad fuera del determinismo causal de los fenómenos de la naturaleza, del mismo modo busca el principio de la determinación de la voluntad fuera de todo influjo externo o inclinación natural. Si hay un principio de la moralidad tiene que estar guiado por la convicción que la ley como fundamento de la obligación debe llevar una necesidad absoluta. Es decir, válida para todo ser racional y no sólo para satisfacción de principios individuales y egoístas. Principios y tendencias que pueden ser cambiantes, empíricas y contingentes:

En efecto, a partir del momento en que Kant distingue las acciones que poseen valor moral porque se ejercen “por deber”, frente a aquellas otras que carecen de ese valor, insiste en que ello se debe a que éstas se efectúan realmente a instancias de las inclinaciones que anulan nuestra libertad, es decir, nos convierte en esclavos de impulsos suscitados por beneficios ocasionales (MONTERO, 1989, pág. 25.)

De esta forma, la moralidad *sólo* surge de *un buen uso* de la libertad, en la medida en que el sujeto moral debe actuar no por impulsos externos, sino por el deber que le obliga la ley moral, es decir, por su propia capacidad de determinarse a sí mismo por medio de la reflexión pensante. Este punto de vista ético pretende que la

voluntad no sea determinada por ningún agente o condición externa, sino por la misma razón. En la *FmC, Sección Segunda*, Kant afirma que la voluntad “es una facultad de elegir solamente aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación (*Neigung*) como prácticamente necesario, esto es bueno” (412, 30-35) Pero la voluntad humana no siempre está determinada de esta manera, es decir conforme a la razón, por ello, en la determinación de la voluntad se necesita la *constricción* de ésta a principios objetivos de la razón, llamados leyes. “La representación de un principio objetivo en tanto que es *constrictivo* para una voluntad se llama mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo” (413, 10-15) Para Kant dichos imperativos no pueden ser expresados de otra manera que por un deber que se relaciona con la ley objetiva de la razón con el fin determinar la voluntad. En este orden, bueno moral o prácticamente “es lo que determina la voluntad por medio de la representación de la razón, y por lo tanto, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos válidos para todo ser racional como tal” (413, 15-20) En este sentido, la *libertad* se puede ver como la *autonomía de la voluntad* frente a toda inclinación natural, y por ende, individual o particular. En palabras más claras, la ley de la razón pura práctica debe expresarse, ante todo con universalidad frente a todo ser racional que pueda razonar y proponer principios prácticos libres de toda injerencia de condiciones externas. Es decir, la autonomía de la voluntad es una capacidad de ésta facultad de imponerse a sí misma la condición de la moralidad, construyéndose a sí misma, y por ende, superando todo aliciente y motivo que surja del mundo empírico que sólo puedan tener un valor para sujetos particulares. De esta manera, se puede afirmar, que lo universal de lo ético significa autonomía de la voluntad, o libertad de la razón práctica para proponerse principios o normas más allá de las meras condiciones contingentes o inclinaciones particulares por medio de su propia racionalidad.

Solo con estos principios prácticos, y presuponiendo desde luego, al ser humano como ser racional, como sujeto racional, es que se puede hacer posible el *Imperativo Categórico*⁵⁹, según presupuestos del mismo Kant en la *Sección tercera* de la *FmC*.

⁵⁹ Define Kant los imperativos en la *Segunda sección* de la *FmC*, de la siguiente manera: “Dado que toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por ello, como necesaria para un sujeto determinable prácticamente por razón, tenemos que todos los imperativos son formulas de la determinación de la acción que es necesaria según el principio de una voluntad buena de alguna manera. Ahora bien, si la acción fuese buena meramente como medio *para otra cosa*, el imperativo es *hipotético*; si es representada como buena *en*

“Como miembro del mundo del entendimiento, todas mis acciones serian así pues perfectamente conforme a principios de la autonomía de la voluntad pura, como parte del mundo de los sentidos, tendrían que ser tomadas enteramente en conformidad con la ley de los apetitos e inclinaciones” (453, 25-30) En este orden, el hombre como ser humano se ve como habitante de dos mundos, el mundo fenoménico, mundo de los sentidos al que él mismo pertenece por su condición natural, y por lo tanto sometido a los apetitos e inclinaciones. Por otro lado, como *ser racional*, puede representarse leyes y actuar conforme a ellas sobreponiéndose y constriñendo la mera inclinación y apetitos. Kant expresa bellamente esta capacidad del ser humano actuar por sus propios principios imponiendo incluso a sus deseos y apetitos en dos pasajes, uno de la *FmC* y el otro de la *CrPra*. El primero nos dice:

Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar *según la representación* de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*. Como para la derivación de las acciones a partir de leyes se exige *razón* tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica (412, 25-30)

Como se puede ver claramente, Kant no está negando las inclinaciones y apetitos del ser humano como vulgarmente se ha querido mostrar. Simplemente está mostrando *la posibilidad de la regulación* de una experiencia pasional. El ser humano encuentra en sí mismo una facultad que lo distingue y lo diferencia de las demás cosas y de sí mismo, la subjetividad racional como una *auto-actividad* se levanta por encima de toda criatura, en incluso por encima del entendimiento, que aunque éste es igualmente una auto-actividad no contiene más que representaciones bajo reglas de la sensibilidad.

En la segunda alusión dice: “Por un concepto de razón práctica entiendo la representación de un objeto como un efecto posible mediante la libertad. Ser objeto de conocimiento práctico significa, por lo tanto, solamente la relación de la voluntad con

sí y necesaria en una voluntad conforme en sí a la razón, como principio de esa voluntad, entonces es *categorico* [...] El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático* práctico, en el segundo *asertórico* práctico. El imperativo *categorico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como principio *apodíctico* (práctico)” (414, 20-25; 415, 5) (Subrayado nuestro)

la acción [...] (101, 58) En este orden, la *libertad* es una capacidad de todos los seres racionales para determinarse a obrar según leyes diferentes a la naturaleza, es decir, leyes que se da su propia razón. En la *FmC* lo expresa de la siguiente forma: “Yo digo, así pues: todo ser que no puede obrar de otro modo que *bajo la idea de la libertad* es precisamente por eso realmente libre en sentido práctico [...]” (448, 5, 10) Lógicamente esta es una capacidad que posee el ser humano por el hecho de que tiene razón, y tiene la capacidad a partir de su propio pensamiento y autorreflexión determinar su voluntad por puros principios diferentes a los apetitos que viven en él como ser fenoménico. Un ser racional deberá conocerse no sólo como sensible, sino también como inteligible e inteligente para determinar sus propias acciones por fines más excelsos que los naturales. Bajo estos presupuestos el mismo sujeto humano en Kant se presenta como fenómeno y como noumenon. Dice Kant: “hay sin embargo que admitir y suponer todavía otra cosa que no es fenómeno, a saber, las cosas en sí, aunque dado que nunca pueda sernos conocida más que como nos afectan [...]” 451, 10-15) Dentro de estas cosas que no son meramente el fenómeno, está el mismo sujeto como cosa en sí. El sujeto como noumenon no es cognoscible por el entendimiento, si determinable por leyes universales y autónomas establecidas por la voluntad libre, con el fin de dar principios orgánicos y universales para la acción. De esta manera, el valor moral dice Kant en la *FmC*, “No puede residir en otro lugar *que en el principio de la voluntad* [...] (400, 5-10) Desde luego, en una voluntad determinada por el principio de la razón. Por ello la voluntad, es pensada por Kant como la Facultad de determinarse a sí misma a “[...] obrar en *conformidad con la representación de ciertas leyes* (*der vorstellungsgewisser ‘Gesetzmäßigkeit*)

Desde este punto de vista, Kant privilegiará el deber que se da la voluntad así misma libre, motivada únicamente por la ley, constriñendo los instintos e inclinaciones para organizarlos en relación con un fin moral. No significa esto que el yo como noumenon constriña al yo como fenómeno, sino que el yo racional tiene la posibilidad de determinar la voluntad motivada únicamente por la ley que se prescribe la razón a sí misma. No hay dos yoes: un yo teórico y otro práctico, simplemente es un yo que puede ser determinado por leyes de la naturaleza y/o de la libertad. Kant sin duda, organiza los dos usos de la razón teórico y práctico, dando una prioridad a la moral. La distinción en la crítica especulativa, entre yo empírico y yo trascendental es

fundamental, más allá que éste último a pesar de ser la condición de posibilidad de la todos los fenómenos en una unidad de conciencia, que permite afirmar las diversas representaciones en el tiempo como más, pero dicho conocimiento, sin duda, no supera el mundo de la mera intuición sensible. En el § 25 dice Kant que en la originaria unidad sintética de apercepción “[...] tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto ni de como soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*” (B 157) No obstante, en la filosofía práctica moral debemos pensar al sujeto en otro sentido, y la misma filosofía especulativa debe dar razones para demostrar que no hay contradicción entre los diferentes usos de la razón, sino que estos dos usos se pueden pensar unificados en un mismo sujeto. Así lo expresa en la *CrPra*.

De ahí que sea una tarea inexcusable de la filosofía especulativa por lo menos mostrar, que su engaño a causa de la contradicción descansa en que pensamos al hombre en otro sentido, y en relación cuando le llamamos libre que cuando como parte de la naturaleza le tenemos por sometido a leyes de ésta, y que ambas cosas no sólo *pueden* muy bien compadecerse, sino que también se tiene que ponerlas como necesariamente unidas en un mismo sujeto, porque de otro modo no se podría edificar el fundamento de por qué habríamos de cargar a la razón con una idea que, aunque se pueda unir *sin contradicción* con otra distinta suficientemente acreditada, sin embargo nos enreda en un quehacer por el cual la razón se ve muy apurada en su uso teórico (456, 15-30) (subrayado nuestro)

Es claro que en Kant es preferible pensar un sujeto con dos funciones, no dos sujetos: uno teórico y otro práctico, así lo hace ver sus propias alusiones. Más bien es un sujeto que presenta diversos intereses y funciones organizadas en un orden jerárquico que Kant cree es el mejor. La estructura del yo o la autoconciencia en Kant presenta dos características fundamentales: *autorreferencia activa* (espontaneidad) y *autorreflexión*. En los dos momentos se presenta como activo, como actividad espontánea. Karen Gloy, en un artículo llamado, *Teoría kantiana de la autoconciencia*, la presenta bajo cuatro rasgos esenciales.

Cuatro rasgos esenciales: 1 expresa un **comprender**, no un intuir de ella misma, 2 Señala una estructura no desprovista de yo, sino **egológica**, es decir, yoica, 3 Es caracterizada por la **actividad** y la espontaneidad, y 4 es concebida como autorreflexión según el modelo de reflexión, no según el modelo de producción en cuanto autoproducción (GLOY, 1991, pág. 75 a la 86)

En este sentido, en el plano especulativo el interés recae sobre la condición de posibilidad de los fenómenos, que no es más que el *yo trascendental* que permite unificar las diferentes representaciones del yo a través del sentido interno en una unidad de conciencia que permite reconocer como mía cada una de esas diversas representaciones. Pero es la razón como principio del juzgar en general que, permite juzgar con autonomía, pues su legislación no se dirige a ningún objeto, sino que se refiere a sí misma, según lo expresa el propio Kant en *la Contienda de las facultades*, ver, (KANT I. , 1999, pág. 53.)Por ello hay una superioridad en la parte práctica, pues allí, la importancia fundamental recae sobre la posibilidad de los seres racionales que a partir de esta facultad de la razón, pueden proponerse otros tipos de leyes diferentes a las naturales para determinar la voluntad y, establecer leyes morales que rijan su conducta. Surge así lo que se podría llamar una ley del obrar, una ley que permite que los principios subjetivos del ser humano, es decir las máximas, puedan ser tomadas como principios que valgan objetivamente, es decir universales en tanto valgan para todo ser racional. Esto es lo que legitima el imperativo categórico como principio apropiado para una legislación universal de nuestra conducta y acciones. El ser humano al proponerse leyes que puedan y deban tener un carácter universal, es decir, que incluyan a todos los seres racionales, puede ser legisladores en relación con ellos mismos, sin olvidar al otro, pues lo tienen presente en sus propias intenciones deliberativas. Esto es posible, por el hecho de que la mera forma del imperativo categórico incluye al otro, es decir, que en el imperativo categórico no sólo se encuentra un principio individualista o solipsista, sino “intersubjetivo”.⁶⁰

⁶⁰ El imperativo categórico generalmente se encuentra bajo tres formulaciones. La primera de ella dice en la Primera sección de *FmC*: “[...] Nunca debo proceder más *que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en ley universal*” (402, 5-10) Se puede observar, que la máxima si bien se refiere a un actuar desde sí mismo, exige a la vez, que sea una actuar que incluya a todos lo demás seres racionales, es decir, incluye *formalmente* al otro para su validez y objetividad. La segunda postulación afirma: “[...] *obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*” (421, 15-20). Nótese igualmente que la exigencia es la misma *universalidad*, es decir, es incluyente y se referencia por analogía a la ley de la naturaleza que es válida para todo ser natural y biológico. En el tercer postulado, se pasa al reconocimiento de la humanidad como algo digno de respeto y por lo tanto, de reconocimiento como fin y nunca como medio. “*obra de tal modo que uses a la humanidad tanto es su persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, y nunca como medio*” (429, 10-15) Si bien se puede ver diferentes formulaciones se puede notar un mismo principio, la universalidad de la norma, una norma que se puede decir, pasa de lo más formal (primera formulación) a lo menos formal (segunda y tercera formulación). En todo caso, el principio general del imperativo categórico, en sus tres formulaciones es la universalidad, no una universalidad abstracta y meramente vacía, sino incluyente. En otras partes es una mera formula de acción moral, por analogía a una formula física. Es este sentido: “Es importante notar como

Los hombres como portadores de razón y de entendimiento pueden actuar por otros principios que los que rigen las cosas o seres de la naturaleza diferente a él, según se expresa Kant en la tercera sección de la *FmC*: “Pero dado que el *mundo del entendimiento* contiene el fundamento del mundo de los sentidos, y por lo tanto de las leyes del mismo, y es así pues inmediatamente legislador en lo que respecta a su voluntad [...]” (453, 30-35) Sin duda, esta cualidad y capacidad que tiene el ser humano es la que nos eleva por encima de todos los demás seres de la naturaleza, la razón es la que nos otorga la dignidad de ser más que un objeto que puede ser utilizado para los fines de otro, como lo hacen los seres humanos caprichosamente y egoístamente con los animales. Así lo expresa Kant bellamente en la *Antropología*, parágrafo 1 refiriéndose precisamente a *La conciencia de sí mismo*.

Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es un ser totalmente distinto por su rango y dignidad, de las *cosas* como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho” (KANT I., 1991., pág. 15.)

Todo este procedimentalismo y formalismo kantiano obedece sin duda a un intento por establecer el derecho de la humanidad, su valor universal. La humanidad como *fin en sí misma*, es el objetivo fundamental de la moral kantiana. Kant nos propone dicho presupuesto en la Sección Segunda de la *FmC* de la siguiente forma: “Los seres racionales se denominan *personas (personen)*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser lícitamente usado como medio, y por lo tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto de respeto)” (428, 20-25) Este es el verdadero motivo de la razón práctica, la humanidad como objeto de respeto, la humanidad es sagrada (*Heiling*), pues el ser humano como persona es *capaz* de ley moral. Tanto la autonomía de los imperativos como la universalidad del mismo imperativo categórico, y por supuesto la libertad como esencia y fundamento de la moralidad, apuntan al reconocimiento de la persona

el imperativo categórico implica en su formalidad el aspecto de la universalidad que lo hace objetivo y válido para todo hombre. “Esto significa a la vez que si el imperativo es constitutivo de la libertad y de la ética, esta constitución es eminentemente intersubjetiva. La fundamentación de mi libertad pasa necesariamente por la fundamentación y reconocimiento de la libertad de los demás” (HOYOS, 1978., pág. 65)

como valor supremo e irrebasable. Así lo resume Kant un “[...] *fin en sí mismo*, constituye un principio objetivo de la voluntad, y por tanto, puede servir como ley practica universal. El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí misma” (429, 35) Esto presupone la primacía y prioridad de la moral sobre cualquier conocimiento construido por el entendimiento y constreñido sólo a la intuición sensible que sólo nos da noticia de las cosas que son, nunca de lo que puede ser aunque no sea, esto último es fundamental, en cuanto tiene como objeto el bien moral. En resumen Kant no está planteando un yo variopinto, sino que está marcando un sujeto con racionalidad teórica y práctica basada en la fundamental capacidad de pensar y auto-reflexionar sobre sí mismo, en cuanto el hombre en un ser racional libre, incluso el conocimiento implica la espontaneidad del sujeto para su construcción, pues la naturaleza en sí misma es ciega.

3.3. Libertad trascendental y Libertad práctica, independencia moral.

¿Cómo se hace posible la libertad desde la *CrP*? La crítica especulativa nos enseña a tomar los objetos como *Fenómenos* y *Noúmenos* y, desde luego, dicha concepción cobija la misma noción del sujeto. Sin duda, uno de los distintivos fundamentales del *idealismo trascendental* de Kant es la diferenciación fenómeno y noúmeno, más aun cuando el concepto de noúmeno no sólo cumple una posición importante dentro de la *CrPra*, sino que la misma crítica especulativa lo presupone aunque sólo de una forma negativa⁶¹ o regulativa. Comprender y no desconocer dicha

⁶¹ El concepto de noúmeno que Kant propone en la crítica especulativa es solamente negativo. Kant propone que un uso trascendental de las categorías no es un uso, pues no posee objeto alguno que pueda ser determinable. Así lo propone en la *Doctrina trascendental del juicio* (o analítica de los principios), Capítulo III: “sin las condiciones puras de la sensibilidad, las categorías puras sólo poseen una significación trascendental, pero carecen de uso trascendental [...] Es decir que no pueden ser aplicadas a ningún concepto” (B 305) (subrayado nuestro) Sin embargo, hay que admitir la posibilidad de pensar dicha acepción, de no ser así, cómo admitimos que algo nos afecta. Dicha posición se refiere a un *ente inteligible*, un noúmeno positivo. Pero existe otra posibilidad del noúmeno que es el que Kant adopta en la crítica especulativa. Dichos entes inteligibles son “objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* (númenos). Este sería un noúmeno en sentido negativo, que sólo indica que es un objeto que no tiene intuición sensible. “Si entendemos por númeno una cosas *que no sea objeto de la intuición sensible*, este númeno está tomado en sentido *negativo*, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por númeno el objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni siquiera podemos entender su posibilidad. Este sería el númeno en sentido positivo” (B 307) Sobre este mismo concepto Cfr, Henry E Allison quien presenta en un importante apartado de su trabajo “*El idealismo trascendental de Kant una interpretación y defensa*”, Cuarta parte, un análisis de esta concepción. Allí muestra la posición del Noúmeno en Kant y bajo qué aspecto se puede defender dicho concepto. (ALLISON, 1992., pág. 415 a la 440)

diferenciación, hace posible examinar el otro uso de nuestra razón, el uso práctico. Kant al señalar la extensión y límites del conocimiento marca la imposibilidad de sobrepasar la experiencia posible, que sin embargo, el propio Kant marca como la “tarea más esencial de la ciencia” (B XIX). Dicho conocimiento racional a priori, sólo se refiere a los fenómenos, no toca la cosa en sí, más allá de que ella puede ser presupuesta como real, pero no conocida por nosotros. La razón en virtud de su propia naturaleza intenta sobrepasar dichos límites justificadamente para buscar lo *incondicionado*, es decir, ella busca y exige la serie de las *condiciones*. Sin embargo, dirá Kant, si suponemos que el conocimiento empírico se rige por los objetos como son en sí, lo incondicionado de dicho objeto no puede pensarse sin contradicción. No ocurre así, si concebimos que las representaciones no se rigen por las cosas en sí “[...] sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, *desaparece la contradicción*” (B XX). Dicha diferenciación justifica ya de por sí la tarea de la propia crítica especulativa, pues ella ha dejado la posibilidad para otro uso de la razón⁶², e incluso debe dejarlo. “Tenemos, pues, la libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos” (B XXI). Es en este sentido, que Kant al señalar los límites y extensión del conocimiento, prohíbe a la misma crítica especulativa que elimine el uso práctico de la razón, ésta debe darle campo al menos de forma negativa, con el fin de no suprimirla y permitirle otro uso en el terreno práctico-moral. “Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad” (B XXV). Como se puede observar dicha justificación se está dando dentro de la misma crítica especulativa y no desde la *CrPra*, aunque sólo se da de forma negativa. Pero en dicha justificación Kant no sólo está esbozando la solución a la *Tercera Antinomia*, sino la posibilidad misma de la libertad al desligarla del campo del fenómeno y ubicarla en lo inteligible, en lo nouménico. La *Paradoja* de la libertad consiste en incurrir en una contradicción frente al mismo ser, al decir, “(...) del alma humana, que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla

⁶²Kant Habla aquí de una posibilidad de la extensión del conocimiento, aunque su ampliación sea meramente vacía. Así lo afirma Kant literalmente en el *Prólogo* a la segunda edición de la *CrP*: “Con este procedimiento – diferenciar entre fenómeno y cosa en sí- de la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío” (B XXI). Si bien en la crítica teórica se esboza esta posibilidad. No obstante, en la parte moral se debe hablar de otro uso y no una extensión del conocimiento, debido a que lo práctico moral no es precisamente un conocimiento, mucho menos un conocimiento extendido de la crítica especulativa, sino otro uso, que evidentemente se deriva de esa primera crítica.

sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre” (B XXVII) Esta es sin duda, la condición singular del sujeto humano que al concebirse como ser natural regido por la leyes de todos los fenómenos, está sometido como cualquier otro objeto del mundo, a estas mismas leyes; pero por otro lado, como ser inteligible se puede pensar como libre al proponer, como ser pensante y reflexivo, sus propias leyes de autodeterminación. Esta paradoja es la que ya Kant propone en la Tercera sección de la *FmC* al decir: “(...) *por una parte*, en cuanto pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía), y en *segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón” (452, 25-30) Dicha dicotomía hace entrar al sujeto humano por la puerta estrecha de la contradicción antinómica. Pero dicha contradicción se empieza a esfumar, según Kant, si aceptamos, la enseñanza de la *CrP* al tomar los objetos en dos sentidos, como fenómenos y como cosas en sí; por el primero, el hombre será no libre, pero por otro lado, la *voluntad* como facultad de autodeterminación de sí misma que obra según leyes⁶³, se puede pensar como libre, sin que por ello haya contradicción alguna. La resolución práctica de las antinomias en este sentido, se presenta en la obra de Kant como el motor que impulsa el desarrollo de su propio pensamiento. Pero dicha posibilidad *descansa* sólo en la posibilidad del ser humano como ser racional. Es fundamental observar que ya la crítica especulativa presenta el principio fundamental sobre el que se levantará la *libertad* al hacer dicha diferenciación entre fenómeno y cosa en sí. Como lo afirma, Fernando Montero Moliner, en su ensayo, *La fundamentación de la libertad moral en la Crítica de la razón pura*:

Es sabido que la *libertad* es la idea trascendental en la que se centra el sistema kantiano de la razón práctica. Todas las nociones que entran en juego en el ejercicio de la voluntad moral presuponen necesariamente la existencia de una libertad que hace al hombre responsable de sus actos” (MONTERO, 1989, pág. 23)

Pero es el propio Kant, el que resalta la importancia de la libertad⁶⁴ no sólo para la *CrPra*, sino para toda la filosofía crítica, según lo expresa en el prefacio a dicha

⁶³ Así lo expresa Kant en la sección segunda: “La voluntad es pensada como una facultad de terminarse así misma a obrar en *conformidad* con la *representación de ciertas leyes*” Y una facultad semejante podemos encontrarlas sólo en seres racionales” (427, 20-25)

⁶⁴ Dice Roberto R. Aramayo. *En su texto Immanuel Kant, La utopía moral como emancipación del azar*. “El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón

obra de la siguiente manera: “El concepto de libertad, en cuanto su realidad haya quedado demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, es la *piedra angular (Schulßstein)* de la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa [...]” (4, 5) Ahora bien, en el ámbito de la razón práctica la libertad *es* real pues se *manifiesta* por la ley moral, y los demás conceptos o ideas; el de Dios, y la inmortalidad del alma, por ejemplo, solo alcanzan legitimidad al apoyarse en el concepto de la libertad. Igualmente lo refiere Kant en la *CdJ*, *parágrafo 91*. “Es la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los *scibilia*”⁶⁵ Esta es la condición singular de una idea de la razón, que a pesar que no es susceptible de exposición alguna en la parte teórica, debe ser contada entre los hechos en la parte práctica ¿Cómo puede ser posible esta condición singular de la libertad?

La solución que ofrece Kant a la tercera antinomia (último ítem, segundo capítulo) permite considerar la *libertad trascendental* y la causalidad mecanicista como compatibles entre sí. Ello debido a que Kant muestra, que dicha contradicción es sólo aparente, una *ilusión* que descansa en la suposición de la metafísica dogmática, que considera que los fenómenos son cosas en sí. Así lo permite ver Kant en la *CrP A* (558/ B 586), todo esto dentro del marco cosmológico de la libertad, si se entiende, por libertad “la capacidad (*Vermögen*) de iniciar por *sí mismo* un estado” (A 533/ B 561) La libertad en este sentido es una *idea pura trascendental*, que al no tomar nada de la experiencia puede ser sólo válida para un mundo inteligible, mientras la *causalidad mecanicista* es sólo para los fenómenos. Pero la libertad como idea trascendental, se mueve aquí dentro de la discusión fundamental de la idea de *mundo*, es decir, desde un presupuesto que no es moral sino cosmológico, e implica. “La *unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno*” (A 334/ B 391) Dentro de esta argumentación surge la posibilidad de una *tesis* y una *antítesis*, de un conflicto de la razón, según se mostró al final del segundo capítulo. La importancia de este logro de Kant es que sobre dicha definición descansa, o se abre la puerta a una libertad

práctica, constituye la *clave de bóveda* para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo la razón especulativa [...]” (ARAMAYO, 2001, pág. 151)

⁶⁵Sin duda esta expresión de la *CdJ*, merece un trabajo aparte de investigación, pues presenta un tema de fundamental importancia para el sistema total en Kant, que no sólo modificaría la visión parcelada y dividida que se tiene de las tres críticas, sino que esencialmente, permitirá ver la unidad del pensamiento general de Kant.

de índole práctica. Es decir, según Kant, dicha idea de la libertad sirve de *fundamento* a la idea de una *libertad en sentido práctico*, que define como: “la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad” (A 534/ B 562) Implica lo anterior dos cosas: primero la *diferencia* entre *libertad trascendental* y *libertad práctica*, por un lado, mientras por el otro, muestra que la voluntad humana puede actuar por otro principio diferente del que obliga los impulsos naturales e instintivos, dichos principios generales son propuestos por la razón para la auto-determinación de la voluntad. Una voluntad que se halla patológicamente afectada, es simplemente una voluntad animal (*arbitrium brutum*), pero la voluntad humano no es sólo esto, es también sensitiva, pero no *arbitrium brutum*, pues implica además la capacidad del ser humano de determinarse espontáneamente con independencia de todas los impulsos y afecciones sensitivas, es, *arbitrium liberum*. (Ver, A 534/ B 562).

La diferencia entre *libertad trascendental*, y *libertad práctica* es algo difícil, pero Kant lo trata en dos lugares distintos de la crítica especulativa: en la *Dialéctica trascendental*, y en el *Canon de la razón pura*. Estas dos posiciones parecen diferir una de otra. “Esto, a su vez, plantea dudas en torno a la coherencia del tratamiento kantiano completo de la libertad en la *KrV (CrP)*” (ALLISON E. H., 1992., pág. 476.) En la *Dialéctica* la libertad trascendental se concibe solamente como una *capacidad* de empezar un estado por sí mismo, según lo expresa Kant, en A 533/ B 561; mientras la libertad practica la define como “la independencia de la voluntad respecto la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad” (A 534/ B 562) En palabras más precisas, Kant se limita a establecer la posibilidad de la libertad. La libertad trascendental expuesta en la dialéctica es una *libertad negativa*, la libertad práctica es propiamente la libertad positiva, pues se establece como autonomía de la voluntad frente a toda referencia empírica, y pasional.

Sin duda, dicha libertad práctica implica que la voluntad puede ser una ley para sí misma, según lo expresa en La *FmC*, y eso es lo que se llama “autonomía”. Kant en la *FmC*, define la voluntad como un *tipo* de *causalidad* de los seres vivos en tanto racionales, mientras la libertad la propone como una causalidad de poder ser eficiente con total independencia de causas ajenas o externas que lo determinen. Es sin duda

esto, una cualidad de los seres racionales. Cualidad totalmente ajena a los seres irracionales, los cuales están determinados a actuar del mismo modo –dice Kant- que la necesidad natural. (446, 5-10) Esta *necesidad* de las *causas naturales* es lo que Kant llama *heteronomía* de las *casusas eficientes*, en este sentido dice: “¿Qué podrá ser entonces la libertad de la voluntad, sino autonomía, esto es la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?” (447 1-5) Pero para que la voluntad sea una ley para sí misma, necesita otro móvil que no sea el mero impulso natural, instintivo o de la inclinación, sino la determinación de la voluntad por la razón. Es la razón humana la que permite dicha autonomía. Igualmente, si la *libertad trascendental* en Kant *fue posible*, sólo se debe al hecho de que, por medio de la razón, que no sólo tiene *ideas*, sino *ideales*, ha podido desligarse de lo fenoménico y ubicarse en la búsqueda de lo *incondicionado*, puede al menos ser una idea pensable, una idea trascendental, inteligible sin relación con lo empírico. Frente al *Canon* dice Allison que Kant define la libertad práctica de una forma similar. “Al igual que antes, introduce la concepción de la libertad mediante la distinción entre la *voluntad animal* y *voluntad humana* (libre). La primera se caracteriza como aquella que puede ser “patológicamente determinada”, y la última, como aquella que puede ser “determinada independientemente de los impulsos sensible” y, por lo tanto, por motivos que están representados por la razón” (ALLISON E. H., 1992., pág. 478.) Si bien en el “Canon de la razón” relaciona la voluntad en consideración del cumplimiento de un “deber”, exclusivamente moral que, tiene su fundamento en la razón humana, más allá de esto, no se preocupa como en la *Dialéctica* por la *libertad trascendental*, sino por la *libertad práctica*.

Sin embargo, para el cumplimiento de un deber, relacionado con un imperativo hipotético o categórico, es necesaria la razón. Pues sólo ella permite reflexionar y deliberar frente a la acción o móviles que deben conducir una acción. En todo caso, sólo a partir de la razón, puede decidir, y pensar libremente más allá de las determinaciones externas, sean cuales sean: naturales, sociales, políticas religiosas, etc. No sin razón la *libertad trascendental*, por primera vez, nos permite determinar un principio de la libertad totalmente *secular*, que sería lo mismo que decir que sólo con Kant la moralidad encuentra un verdadero fundamento filosófico.

Antes de Kant, se buscó el, origen de la ética en el orden de la naturaleza o de la comunidad humana, en la aspiración a la felicidad, en la voluntad a Dios o en el sentido moral. Kant intenta mostrar que no cabe explicar de ese modo el carácter objetivo que la moralidad reclama para sí. Como en el campo teórico, en el campo práctico sólo es posible la objetividad por intermedio del sujeto, el origen de la moral radica en la autonomía, en la autopoición de la voluntad. Como la autonomía equivale a la libertad, el concepto clave de la época moderna, que es la libertad, encuentra un fundamento filosófico por obra de Kant” (HÖFFE, 1986, pág. 159)

No obstante, Kant es cuidadoso al no confundir la *libertad trascendental* con la *libertad práctica*, según lo apunta al inicio del *canon de la razón pura*: “Ante todo señalaré que, de momento, sólo emplearé el concepto de libertad en sentido práctico, prescindiendo del mismo, como ya hemos dicho, en su significación trascendental” (A 801/ B 829) Kant tiene precauciones con dicha diferencia en el sentido de que pese a que la libertad trascendental lograda mediante la extensión de los conceptos puros del entendimiento, y que se puede considerar como la puerta de entrada a la moral, es entonces, desbordada por la libertad práctica. En otras palabras, la libertad que justifica la autonomía de la moral y la universalidad y formalismo de sus procesos, es, si se quiere, más que “una *absoluta espontaneidad* causal que inicia *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollan según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental” (A 446/ B 474)

No obstante, esta *idea trascendental de la libertad* es el *fundamento* del concepto práctico, pero no su *demostración*. Dicho fundamento es si se quiere la *condición de posibilidad* de la libertad práctica, más allá de que sólo en la segunda de las críticas se alcance a demostrar la realidad de la libertad al *manifestarse* por la moralidad. Kant declara la importancia de la libertad trascendental para todo su pensamiento crítico, y desde luego, para el moral. “Merece especial atención el hecho de que la *idea trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla representa la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de la libertad” (A 533/ B 561) Fundamento que se presenta tan sólido que Kant no duda en decir: “Por tanto, teniendo en cuenta que los fenómenos deberían, en la medida en que determinan la voluntad, hacer necesaria toda acción como resultado natural de los mismos, la supresión de la libertad trascendental

significaría, a la vez, la destrucción de la libertad práctica” (A 534/ B 562) (subrayado nuestro) En este sentido, la primera crítica establece la posibilidad de la *libertad trascendental* al insinuar la solución de la tercera antinomia”, pero sólo la segunda crítica, establece su realidad al mostrar su conexión necesaria con la ley moral, lo que la presenta como un hecho de razón.

En este sentido, la *CrP* con la libertad trascendental muestra la condición de posibilidad, si se quiere, la esencia de la libertad práctica-moral, pero no constituye su demostración. No podemos concebir en el ser humano ninguna ley moral, si no hubiera posibilidad de la libertad. Por ello, la tarea de la *CrPra* es mostrar la realidad de la libertad a través de su manifestación por la ley de la moralidad. Tanto, el segundo prólogo como la *Dialéctica trascendental* y la solución de la *Tercera Antinomia* nos marcan el camino de la libertad desde la crítica especulativa, camino que se deberá confirmar en la *CrPra*. Esto es perceptible si se comprende que la diferenciación fenómeno y noumeno tan controvertible por los lectores y críticos de Kant tiene como objetivo permitir la *libertad trascendental y moral* desde el mismo inicio de la crítica especulativa. La segunda de las críticas, tiene la tarea de mostrar que la libertad es esencia de la moral, pues entre todas las ideas de la razón especulativa dice Kant en el Prefacio a la *CrPra* “(...) la idea de la libertad es la única cuya posibilidad conocemos *a priori* sin todavía comprenderla porque ella es la condición de la ley moral que nosotros conocemos” (5, 6) (subrayado nuestro) Las ideas de Dios, de inmortalidad del alma y del supremo bien, sólo alcanzan algún fundamento sólo si presuponen como fundamento la idea de la libertad, en el sentido de que dichas ideas se deben *suponer* en contexto práctico, sin conocer nada de ellas en un contexto teórico.

De esta forma, las ideas trascendentales que sólo eran un *problema* en la crítica especulativa al adquirir una *necesidad* meramente *subjetiva*, una mera tendencia de la razón, consiguen un nuevo fundamento con la realidad de la libertad. Así lo más problemático de la crítica especulativa adquiere según Kant una nueva coherencia dentro de la segunda de las críticas. La crítica práctica sale en defensa de la crítica especulativa, mostrando que los postulados de la razón, como la *libertad*, *Dios* y la

inmortalidad del alma, más allá de que sólo sean suposiciones de la razón especulativa, no son un capricho de ella misma, sino una necesidad insoslayable. Así lo dice en el Prefacio a la *CrPra*:

Y esta necesidad subjetiva no es una necesidad hipotética de una intención arbitraria de la especulación, de tener que suponer algo, si se quiere llegar al uso perfecto de la razón especulativa; sino una necesidad conforme a la ley de admitir algo sin lo cual no puede ocurrir aquello que irremisiblemente se debe poner como propósito de la propia acción (5, 7) (Subrayado nuestro)

De esta forma, sólo con el despliegue de los principios y fundamentos del uso práctico, desaparecen las supuestas incoherencias de la crítica especulativa. Al parecer Kant desde el inicio mismo de la *CrP* presupone, establece y defiende el uso práctico de nuestra razón. Incluso en el caso de la negación del uso real de las categorías en el plano de lo suprasensible, presupone una intención moral, el uso total y real de dichas categorías, pero ahora con relación a los objetos de la razón práctica, libertad, Dios e inmortalidad del alma, como se puede ver en el prefacio a la *CrPra*. (5, 8) Pero esto se debe entender, no en el sentido, de que dichos objetos sirvan para la determinación de un conocimiento teórico o una extensión de lo teórico en el plano suprasensible, sino para otro uso a priori, pero ahora con relación a la determinación de la voluntad. El uso diferente que la razón hace de estos dos planos: teórico y práctico parece hacer desaparecer la contradicción de la crítica especulativa. Kant se propone sacar a flote y no dejar naufragar el uso práctico moral de la razón dese la crítica especulativa, sino cómo explicar las diferencias conceptuales que marcan la crítica especulativa: *fenómeno noumeno*, *negación de todo uso real de las categorías fuera del mero fenómeno*, etc., diferencias que parecen subsumir a dicha crítica en contradicciones. La aceptación de los principios práctico-morales de la segunda crítica, confirma y establece en su coherencia el pensar de la crítica especulativa. Dejemos que sea Kant el que corrobore, y diga de una mejor forma todo lo que se ha intentado explicar hasta aquí en todo este trabajo. Así lo confirma Kant en la *CrPra*:

Cómo ésta se esforzó en dar a los objetos de la experiencia como tales, entre ellos también a nuestro propio sujeto, el valor de meros *fenómenos*, poniéndoles, sin embargo, como fundamento cosas en sí, y por lo tanto sin considerar todo lo suprasensible como una ficción y su concepto como sin contenido, ahora la razón

práctica, sin haber hecho un acuerdo con la razón especulativa, proporciona por sí misma realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, a saber, la *libertad* (si bien al ser ésta un concepto práctico, sólo para su uso práctico) y confirma así mediante un hecho lo que la especulación podía ser únicamente *pensado*. Al mismo tiempo, la extraña pero indiscutible afirmación de la crítica especulativa de que incluso *el sujeto pensante es para sí mismo, en la intuición interna meramente un fenómeno*⁶⁶ recibe en la *Crítica de la razón práctica* confirmación tan plena que aun cuando la primera *Crítica* no lo hubiese demostrado, habría que llegar a esta proposición. (6, 9)

No sin razón las objeciones a la *CrP* se establecen sobre dos conceptos fundamentales para el idealismo trascendental de Kant: la *realidad objetiva de las categorías* aplicadas en el conocimiento teórico y negado a los nouómenos, pero afirmadas con mayor claridad en el plano práctico. El otro centro de las críticas frente a Kant es: “[...] la exigencia paradójica de hacer de sí mismo, como un sujeto de la libertad, un nouómeno, pero al mismo tiempo, respecto a la naturaleza, en la propia conciencia empírica, también un fenómeno” (6, 10) Lo primero sin duda, lo establece Kant en la primera parte de la *CrP*: *Estética y Analítica trascendental*, donde Kant establece las condiciones de posibilidad del conocimiento apodíctico de la naturaleza y su propia objetividad. Lo segundo lo establece en la *Dialéctica trascendental* y la *Doctrina trascendental del método*, donde Kant presenta la ilusión dialéctica y fundamenta la solución a la *tercera antinomia* donde establece la libertad trascendental, como válida al menos para un mundo inteligible, pensable.

Sin embargo, no podemos reducir la función de la *CrPra*, con el establecimiento de la libertad práctica al simple hecho de llenar los vacíos de la crítica especulativa, pues esta alcanza su total autonomía frente a la primera crítica como un sistema independiente y completo totalmente. Igualmente la libertad se establece de forma independiente frente a toda intuición sensible. Sin embargo, la *CrPra* presta: “[...] apoyos y contrafuertes, como suele en un edificio construido precipitadamente, sino como verdaderos elementos que permiten ver la coherencia del sistema, dando a comprender, en su exhibición real, conceptos que allá podían ser presentados sólo de modo problemático” (7, 12) En este orden, hemos demostrado cómo la *CrP*, con sus

⁶⁶ Este fue lo que se intentó mostrar en el primer ítem de este tercer capítulo en relación con el sujeto pensante. Mostrando sin embargo, que los principios de la *FmC* y la *CrPra* muestran que no hay dos sujetos, uno teórico y otro práctico, sino dos usos diferentes del mismo sujeto. No obstante, en la *CrP*, el sujeto pensante como mero sujeto de la intuición interna es simplemente fenómeno, y tiene que presuponer el sujeto trascendental.

conceptos problemáticos abre la puerta a la Razón práctica, y por ende, a la libertad igualmente práctica. Ahora sólo queda la necesidad de mostrar, por qué la libertad practico-moral, adquiere autonomía frente a las intuiciones puras de la sensibilidad, y por ende, frente a lo especulativo.

La *acción moral* se fundamenta en la capacidad de la razón de determinarse a sí misma sin referirse a un objeto dado en la intuición, sólo mediante la representación de una ley que como ley de la libertad, ella se da a sí misma. En este sentido, las acciones humanas figuran bajo otro presupuesto que las *leyes de la naturaleza*, es decir, las *leyes de la libertad*, según lo expone en el *Prefacio* a la *FmC* “Pues las leyes son o leyes de la naturaleza (*Natur*) o de la libertad (*Freiheit*). La ciencia de la primera se llama física (*Physik*), la de la segunda es la ética (*Ethik*); aquella es denominada también doctrina de la naturaleza, ésta doctrina de las costumbres” (387, 10-15) Las acciones pese a no responder a la determinación de las leyes de la naturaleza, son propias de entes inteligibles e inteligentes con la peculiar capacidad de pensar por sí mismo y sirviéndose de su propia razón, tienen lugar en el mundo sensible, fenoménico. Pero “apuntan” a un mundo ideal más allá del mundo dado fácticamente. Es decir, un mundo del deber-ser más allá del ser.

En cambio, tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquélla tiene que determinar su leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada por la naturaleza; en las primeras ciertamente como leyes según las cuales todo sucede, en las segundas como leyes según las cuales todo debe suceder; pero sin embargo también con consideración de las condiciones bajo las cuales frecuentemente no sucede” (387, 25) (subrayado nuestro)

Pero la libertad se presenta como la esencia de la moral; el proyecto moral, es entonces, un proceso a construir constantemente por el sujeto en la historia humana, más allá de todo lo que sucede, es decir, esbozando lo que puede ser de otra forma. De todas las ideas, la de la libertad, es la única que es un hecho⁶⁷ Es decir, que la libertad atraviesa las tres críticas de Kant de formas diferentes pero fundamentales, esto es el

⁶⁷ Ver, *CrJ*, parágrafo 91. (KANT, 2007, pág. 443)

factum de la libertad. Pero todo lo anterior, no sería posible, si la libertad⁶⁸ estuviera sometida a las formas puras de la sensibilidad o las categorías del entendimiento, que sólo tienen un uso teórico al subsumir lo múltiple de la intuición sensible a partir de la unidad de las categorías del entendimiento. En este proceso, tanto las *intuiciones puras* como las *categorías del entendimiento* se benefician, pues las primeras adquieren unidad sintética mediante el entendimiento, mientras las segundas adquieren objetividad y no son meros conceptos vacíos al referirse a las intuiciones, como se ha mostrado en los dos capítulos anteriores. Pero la libertad no está sometida a este tipo de unidad sintética, válida sólo para la objetividad del conocimiento científico de objetos, la libertad presenta sus propias categorías como se puede ver claramente según se expone en la *CrPra, Analítica, Capítulo segundo*, llamado *Del concepto de una razón pura práctica*. La *Razón Práctica*, tienen una ventaja evidente en comparación con las categorías del entendimiento que al ser aplicadas a la intuición, permiten el conocimiento de la naturaleza, ya que éstas últimas no son más que formas de pensamiento, conceptos universales o juicios; aquellas en cambio, como persiguen la determinación de un *libre albedrío* que tienen por fundamento una ley práctica pura *a priori*, Ver *CrPra*: (65, 1159

La determinación de la voluntad *a priori*, es lo que se busca, y esto no se puede hallar más que en una ley práctica, puramente racional, sin relación a objeto alguno. Dirá Kant en la *Analítica* de la *CrPra*: “Pero era necesario, pues, investigar si no hay un fundamento determinante *a priori* de la voluntad (el cual nunca se hubiera hallado

68

Tabla de las categorías de la libertad en relación con los conceptos de bien y mal	
I. De la cantidad	
Subjetivamente, según máximas (<i>opiniones de la voluntad del individuo</i>)	
Objetivamente, según principios (<i>preceptos</i>)	
Principios <i>a priori</i> , tanto objetivos como subjetivos, de la libertad (<i>leyes</i>)	
II. De la cualidad	III. De la relación
Reglas prácticas de <i>acción</i> (<i>praeceptive</i>)	con <i>la personalidad</i>
Reglas prácticas de <i>abstención</i> (<i>prohibitivae</i>)	con el estado de la persona
Reglas prácticas de <i>acepción</i> (<i>exceptivae</i>)	<i>recíproca</i> de una persona con el estado de
las otras	
IV. De la modalidad	
Lo <i>lícito</i> y lo <i>ilícito</i>	
el <i>deber</i> y lo <i>contrario al deber</i>	
<i>deber perfecto</i> y <i>deber imperfecto</i>	

en otro lugar más que en una ley pura práctica y eso en cuanto esta prescribe a las máximas la mera forma de la ley sin consideración a un objeto)” (112, 64) Los conceptos prácticos fundamentales, remiten no ya a la forma de la intuición (espacio y tiempo) sino a una voluntad pura fundamentada en la razón, (por lo tanto, es en la facultad misma de pensar); por lo que estos preceptos de la razón práctica remiten sólo a la determinación de la voluntad, mediante la ley que, como expresión de su autonomía promulga la razón, y que debe y puede determinar las acciones. Según Kant, las acciones humanas, obedecen por un lado a una ley que no es natural, por otro, dicha ley es una ley de la libertad, pues se refiere al comportamiento de seres inteligentes. La determinación se puede dar en relación con este segundo sentido, si se da una en conformidad de la categorías del entendimiento, pero no referidas al uso teórico del mismo “[...] para subsumir lo múltiple de la *intuición* (sensible) en una conciencia *a priori*, sino solamente para sujetar lo múltiple de los *deseos* a la unidad de la conciencia de una razón práctica que manda una ley moral, o de una voluntad *a priori*” (115, 65)

Es decir, que las categorías de la libertad no nos remiten a las condiciones de posibilidad del conocimiento de la naturaleza, para ejecutar su acción. Ella no remite a la *intuición* y a las categorías del entendimiento con fines a un uso teórico de la razón, sino con fines a un uso práctico, es decir, una determinación de los deseos con miras a una ley moral. Lo anterior no ocurre con el uso teórico, con nuestra facultad de conocer que se tiene que remitir a las intuiciones puras (espacio tiempo) Es en la facultad misma de pensar del sujeto, que se halla la posibilidad de la determinación de la voluntad, sin ninguna relación a la intuición.

La libertad trascendental como mera capacidad de empezar por sí misma un estado, está unida a la antinomia cosmológica, pues está determinada dentro del concepto de “mundo” e implica únicamente espontaneidad. Dicha libertad no posee una función axiológica, pero involucra la posibilidad de ser una idea de la razón que puede ser pensada por la razón pura. Sin duda, esta posibilidad que se puede ver con plena claridad en la tercera antinomia, es un logro al que Kant llega a partir del propio desarrollo de su pensamiento. Sin duda la idea de libertad dentro del marco

cosmológico marca el inicio y el fundamento de la *libertad práctica*. Es decir, la concepción ética de la libertad no hubiera podido ser, si no es por la significación trascendental y lógica de los conceptos puros del entendimiento y las ideas trascendentales dentro de la *CrP*. Kant siempre mantiene la intención de resaltar constantemente la objetividad de los conceptos puros del entendimiento al referirlos a la intuición o el material fenoménico. Por el contrario, fuera de esta referencia no serán más que conceptos vacíos o mero juego de representaciones. Fernando Montero Moliner resalta dicha intención de Kant a partir del desarrollo y deferencia semántica entre significación (*Bedeutung*) sentido (*Sinn*) y referencia (*Beziehung*) que hace el propio filósofo de Königsberg, y que no tiene otro objetivo que mostrar la independencia que va tomando el concepto de la libertad *CrP* (libertad trascendental), hasta alcanzar la significación ética en la *CrPra* al establecerse como autonomía de la voluntad. Ver, (MONTERO, 1989, pág. 29) ¿Qué implica el concepto de autonomía de la voluntad? Implica evidentemente que no hay necesidad de referir el concepto de libertad a la intuición. Y esta independencia de toda intuición en lo que se puede llamar libertad práctica.

Kant en el *Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento*, muestra qué esquemas de dichos conceptos son lo que en realidad dan una referencia (*Beziehung*) a los objetos, y por ende una significación (*Bedeutung*) a los conceptos puros del entendimiento. (A146/ B 185) Kant no escatima esfuerzos para continuar aclarando dicho pensamiento. En este sentido para Kant más allá de la intuición sensible los conceptos puros del entendimiento no tienen ningún uso, sólo la intuición puede darles sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*) (B148 y 149) “Sí un conocimiento ha de poseer realidad objetiva, es decir, referirse (*Beziehen*) a un objeto y recibir de él significación y sentido, (*Bedeutung und Sinn*), tiene que ser posible que se dé el objeto de alguna forma” (A 155/ B 194-95) Sin duda, este análisis hecho por Fernando M. Moliner interpretando a Kant, es muy importante para mostrar el paso de la libertad trascendental a la libertad práctica, más cuando éste mismo autor no se queda sólo en la *CrP*, sino que nos muestra las implicaciones de dicha conceptualización de Kant en la *CrPra*. Sin duda, allí también aparece el término significación (*Bedeutung*) en relación con los conceptos morales y especialmente con las categorías de la libertad.

Esto implica que la significación de los términos morales no tiene relación con la intuición, se ha desligado de toda referencia empírica. De allí que Kant diga:

Los conceptos prácticos *a priori* en relación con el principio supremo de la libertad devienen inmediatamente en conocimientos y no necesitan esperar de las intuiciones para tener significado (*Bedeutung*), y ello por la importante razón de que ellos mismos producen la realidad de aquello a lo que se refieren (*Sie sich Beziehen*) (la convicción de la voluntad), lo cual no sucede de ningún modo con los conceptos teóricos (116, 66) (Subrayado nuestro)

En esto consiste la libertad moral, en la independencia de toda referencia a la intuición. Por ello la libertad no será más que autonomía de la libertad. Después de la Exposición de la tabla de las categorías de la libertad insiste Kant: Esto es posible por el hecho que los preceptos de la razón práctica se dirigen a la determinación de la voluntad y no a las condiciones naturales. Las mismas categorías de la libertad son tan universalmente consideradas que dice Kant: “[...] que el fundamento de la determinación de aquella causalidad también puede ser supuesto fuera de los sentidos [...]” (118, 67) La regla práctica, según Kant, se refiere en primer lugar, a la existencia de un objeto, y en segundo lugar, implica necesidad respecto a la existencia de la acción, no en cuanto ley de la naturaleza por medio de la que se determina fundamentos empíricos, “[...] sino una ley de libertad, según la cual la voluntad debe ser determinable independientemente de todo elemento empírico” (119, 68) En resumen las categorías de la libertad no necesitan referirse a objeto alguno dado en la intuición, sino que ellas por medio del mero pensamiento racional, del pensamiento consigo mismo se refieren a la voluntad, esto es lo que anima las normas formales y universales de la moralidad. La razón práctica no necesita referirse a condiciones empíricas o a objetos dados a partir de un esquema de la intuición sensible. Dice Kant al respecto:

En la subsunción de una acción posible para mí, en el mundo de los sentidos, bajo una *ley pura práctica*, no se trata de la posibilidad de una *acción* como de un suceso en el mundo de los sentidos... según la ley de la causalidad, que es un concepto puro del entendimiento, para la cual la razón tiene un *esquema* en la intuición sensible (121, 69)

Aquí de lo que se trata es de la determinación de la voluntad por la ley misma que promulga la razón. La ley de la libertad, es una ley de una causalidad incondicionada que no se basa en “[...] ninguna intuición y, por lo tanto, en ningún esquema para su aplicación *in concreto*” (122, 69) En otras palabras, los conceptos prácticos *a priori* no se dirigen a lo *que es*, sino a lo que *debe-ser* aunque no sea, adquieren si se quiere significación no por referirse a objeto alguno dado por la intuición, sino que adquieren significación por sí mismo. En este orden, la libertad es la condición esencial de la moral en el sentido de que “El principio supremo de la libertad deviene inmediatamente en conocimientos y no necesita esperar intuiciones (*Ausschauungen*) para esperar significado (*Bedeutung*), y ello por la importante razón de que ellos mismo producen realidad” (116, 66) En este sentido, la razón práctica puede alcanzar plena autonomía frente a la crítica teórica-especulativa, las categorías de libertad no necesitan referirse a la intuición para encontrar significación, sino que ellas mismas producen sus propios ideales normativos.

3.4. El supremo bien y la esperanza moral.

¿Cómo es posible el bien supremo en sentido práctico? El concepto supremo dice Kant en la *Dialéctica* de la *CrPra* presenta dos acepciones: primero lo más elevado (*supremum*), segundo lo más perfecto (*consummatum*). El primero es aquella condición que en sí misma es incondicionada, no está subordinada a ninguna condición; el segundo, es el todo que no es parte de un todo más grande que él, siempre y cuando sea de la misma especie. (Ver, 198, 110) Sin duda la condición más elevada de todo lo que el hombre puede desear, es la *virtud* (*Tugend*), entendiendo por ésta, el *hacernos dignos de la felicidad*. Sin embargo, esta condición no es el bien supremo, el bien como todo (*consummatum*), requiere la felicidad (*Glückseligkeit*). La antinomia de la razón práctica presenta el dilema *felicidad y moralidad*. Ya al principio de la analítica de la *CrPra*, Kant plantea la imposibilidad de hacer de la felicidad el principio de la determinación de la voluntad. Es la felicidad un principio práctico material que depende de la existencia de un objeto, y “[...] pertenece al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad. (40, 22) La felicidad como la conciencia del agrado de la vida *no produce moralidad*, pero no es falso, para Kant que, la *moralidad si puede producir felicidad*. ¿Cómo es posible hacer

compatible estas dos tesis? La conexión entre felicidad y moralidad es difícil de resolver, por el hecho que estos dos conceptos que pertenecen a dicho bien supremo son enteramente distintos. Según Kant el supremo bien no descansa sobre principios empíricos, y por ello, su deducción deberá ser de índole trascendental.

Es *a priori* (moralmente) necesario *producir el bien supremo por la libertad de la voluntad (das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen)*; por consiguiente, la condición de posibilidad del bien supremo también debe descansar únicamente sobre fundamentos *a priori* (203, 113).

Incluso, Kant más allá de esto afirma que, si el “bien supremo es imposible según reglas prácticas, también la ley moral, que prescribe fomentarlo, tiene que ser fantástica y dirigida a fines vanos e imaginarios y, por consiguiente, falsa en sí” (205, 114) La Crítica teórica caía en una antinomia al mostrar como contradictoria la necesidad natural y la libertad en los eventos del mundo. Dice Kant en la *Dialéctica* de la *CrPra*:

Quedo resuelta al demostrar que no se trata de una contradicción genuina si los eventos y el mundo mismo en el cual ellos acontecen se considera (tal como se debe hacer) como meros fenómenos; puesto que uno y el mismo agente, como fenómeno (incluso ante su sentido interno) tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre es conforme al mecanismo de la naturaleza; pero respecto al mismo evento, en cuanto que el agente se considera al mismo tiempo como noumeno (como pura inteligencia, en su existencia no determinable según el tiempo) (206, 114)

En la antinomia de la razón práctica, dice Kant que sucede exactamente lo mismo. En este sentido, Kant esboza dos opciones, la primera es que la búsqueda de la felicidad produzca la virtud, posición que Kant rechaza como falsa. La segunda, postula que la convicción virtuosa produzca la felicidad, dicha proposición, dice Kant, *no es falsa absolutamente*, siempre y cuando ésta no se conciba como una causalidad en el mundo de los sentidos, pues tengo el derecho a concebir mi existencia como noumeno en el mundo inteligible sólo para determinar la voluntad.

Para Kant lo fundamental no es la felicidad, sino el hecho de que el hombre se *debe hacer digno* de ella, según lo expuso en la Analítica de esta misma obra. Si la virtud se plantea como un fin en sí mismo, es decir, si por la moralidad nos hemos hecho dignos de la felicidad y sin embargo, no podemos participar de ella, es como si

el querer perfecto de un ser supremo fuera la paradoja que cobija la existencia humana. Por ello dirá Kant: “Ahora bien puesto que la virtud y la felicidad constituyen conjuntamente la posesión del bien supremo en una persona, pero en ello también la felicidad repartida en exacta proporción con la moralidad (como valor de la persona y su dignidad para ser feliz)” (199, 111) El supremo bien (*höchste Gut*), es posible para Kant, siempre que se mantenga la virtud como condición de ésta, ello, dado que la felicidad por sí sola no es buena en todos los sentidos, es decir, puede variar de un lugar a otro y de un ser humano a otro. Lo anterior, muestra que la felicidad no depende de nosotros, pues es un factor que depende de la naturaleza o de la suerte, en palabras más exactas, no es un valor en sí mismo. Así lo propone en sus *Reflexiones de Filosofía moral* “La felicidad no tiene un valor autónomo, en la medida que es un don de la naturaleza o de la suerte” (*Refl.*6867) En este sentido, el deber prima sobre la felicidad. “De ahora en adelante, en cuanto se deja oír la voz del deber, mi niño no escucharás más la respetable voz de la felicidad” (*Refl.* 735, 9)

Dicha problemática sin duda obedece a lo planteado por Kant en la crítica especulativa, cuando plantea las tres preguntas fundamentales: una de esas cuestiones afirma ¿Qué puedo esperar? (*Was darf ich hoffen?*) Pero fundamentalmente se remarca la tercera cuestión como teórica y práctica ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo? Pregunta que se refiere a la religión⁶⁹ y que Kant bellamente relaciona con la felicidad y con el esperanza al decir: “En efecto, todo *esperar* se refiere a la felicidad y es, comparado con lo práctico y con la ley moral, lo mismo que el saber, y la ley de la

⁶⁹La religión en Kant está íntimamente ligada a la moral, diferente a lo que sucede con la teológica. En el *Epílogo a la Contienda de las facultades* Kant nos dice: “la religión no constituye el conjunto de ciertas doctrinas en cuanto revelaciones divinas (Pues eso se llama teología), sino el compendio de nuestros deberes en general tomados cual mandatos divinos [...]” (KANT I. , 1999, pág. 18) Y a renglón seguido, explica que la religión y la moral tienen el mismo objeto y sólo se diferencia por la forma de tratarlo. “La religión no se distingue de la moral en función de sus materias, es decir, de su objeto, puesto que se refiere a los deberes en general, sino que tal distingo es meramente formal, al suponer una legislación racional que, mediante esa idea de Dios emana de la propia moral, proporciona a esta una influencia sobre la voluntad humana de cara al cumplimiento de todos los deberes” En este sentido, la religión no es una cuestión de dogma , sino de una legislación racional de nuestros deberes hacia Dios. Más adelante en esta propia obra cuando habla de las *sectas religiosas*, Kant define la religión de la siguiente manera: “La religión es aquella fe que cifra lo *esencial* en todo culto hacia Dios en la moralidad del hombre [...] lo artículos de fe que debe ser considerados al mismo tiempo como mandamientos divinos son, o bien *estatutarios*, esto es , dogmas revelados y de naturaleza contingente, o *morales* , los cuales al hallarse vinculados a la conciencia de su necesidad y ser cognoscibles *a priori*, suponen *doctrinas racionales* de la fe”(KANT I. , 1999, pág. 30) Esta última acepción es en la que Kant se interesa, y que al ser una doctrina racional de la fe, puede ser deliberada conforme al principios filosófico de una razón libre.

naturaleza comparado con el conocimiento teórico de las cosas” (A 805/ B 833) En lo práctico surge la necesidad de presuponer que hay algo que opera como *causa suprema*. La ley práctica que deriva del motivo de la felicidad, dice Kant que se llama pragmática o ley de la prudencia. Por otro lado, la ley que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz*, la llama ley moral. (Ver, A 806/ B 834). La moralidad es parte del bien total, en el sentido que si por la razón práctica nos hemos hecho dignos de la felicidad -esto es lo que depende de nosotros-, pero no garantiza esto, el supremo bien (*höchstes Gut*), por más que hagamos esto no hay forma de garantizar la felicidad y mucho menos el bien supremo.

Hay en cierta manera, una esperanza (*Hoffnung*), siempre y cuando hagamos lo que debemos, y ese algo que podemos *esperar*, es sin duda, la felicidad. Es una espera que se debe fundar en un ejercicio de la ley moral y el cumplimiento del deber, sólo así podemos al *menos* esperar el objetivo total de las acciones humanas, el bien supremo. Sin embargo, el cumplimiento del deber moral, si bien puede llevarnos a la esperanza de algo, *no* por ello, es *garantía* de alcanzar aquello que se espera. El principal motor del bien supremo, se halla en el estímulo que proviene de la razón práctica, no así su cumplimiento. No por ello, dice Norbert Bilbeny, la ética de Kant funda un saber negativo, es simplemente un saber no de lo que es, sino de lo que *debe ser*. “La ética funda, de este modo, un nuevo saber filosófico “positivo” Es el saber abierto por la misma razón práctica hacia él en fin, de la *creencia* de lo inteligible puro –como Dios-, donde toma cuerpo invisible, según decíamos, la esperanza moral” (BILBENY, 1992., pág. 30) Sin duda, dicha esperanza sólo es posible en la suposición de una idea de Dios. Es la *esperanza moral*, una aspiración humana a trascender sus limitaciones, la fragilidad que depende del hombre mismo, es decir, es un trascender en Dios, según parece presuponerlo la *CrPra*:

(...) Si tengo en la ley moral un fundamento determinante puramente intelectual de mi causalidad en el mundo de los sentidos, resulta que no es imposible que la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata al menos mediata (mediante un autor inteligente de la naturaleza) (206, 115)

¿Hasta qué punto es justificable y legítimo dicha esperanza moral en Dios? La existencia de un creador moral supremo, se afirma como garantía de nuestra aspiración, como seres morales, como cumplidores del deber, y por ende, como seres virtuosos y por lo mismo como dignos de la felicidad. Es bueno aclarar que, Dios no se presenta en Kant como garantía de la ley moral, de ser así, se caería en una heteronomía de la voluntad, pues no estaría determinada por ella misma, sino por algo externo ella. Dios únicamente es el que garantiza o permite la *conexión entre* la virtud que surge de la ley moral y el cumplimiento del deber, con la felicidad. En otras palabras, al permitir Dios la conexión virtud y felicidad, garantiza el bien supremo. Kant es claro al referirse a esto en La *Dialéctica* de la *CrPra*, cuando se refiere a la *existencia de Dios*: “Entonces, el bien supremo en el mundo sólo es posible en cuanto se admite que existe una causa suprema de la naturaleza que tenga una causalidad conforme a la convicción moral” (225, 125) A dicha causa suprema, sin duda Kant le pone nombre, Dios. “Por lo tanto, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto debe ser presupuesta para el bien supremo, es un ser que mediante el *entendimiento* (*Verstand*) y la voluntad (*Willen*) es la causa (y por eso el autor) de la naturaleza, es decir, Dios (*Gott*) (226, 115)

El hecho de que Dios tenga que intervenir en la conexión entre moralidad y felicidad lo que está mostrando es que aunque el ser humano cumpla su deber moral, ello no implica la obtención del bien supremo. Esto se puede percibir en la siguiente afirmación de Kant: “Por lo tanto, la ley moral carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre moralidad y felicidad [...] (224, 124) Esto obliga a Kant a introducir de nuevo a Dios como garante de dicha conexión, y por ende, como garante del supremo bien. Si la ley moral nos llevó al problema práctico de que ésta no necesita ningún móvil sensible, y que dicha moral, es sólo una parte del bien total, entonces, la completud de dicho bien necesita de la felicidad. ¿Cuándo se puede concebir dicho bien? Kant afirma que en la eternidad, es decir, en un tiempo indefinido, lo que nos lleva al postulado de la *inmortalidad* (*Unsterblichkeit*). Se debe postular entonces, la necesidad de la existencia de Dios como aquel ser que posibilita en un *tiempo indefinido*, el bien supremo. Si el hombre se ve obligado a procurar el bien en el mundo a partir del cumplimiento del deber moral, esto no puede más que fundarse en la condición de la existencia de Dios. No por ello, Kant está diciendo que

Dios sea la condición de posibilidad de la moralidad, lo que está diciendo es que Dios es el que puede garantizar la felicidad, y por ende, el bien supremo. “Tampoco se entienda con esto que sea necesario admitir la existencia de Dios como *fundamento de toda obligación general (eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt)* [...] (226, 1259) Es decir, que la moralidad sólo descansa en la autonomía de la razón. Sin embargo, para fundamentar el bien supremo es indispensable acudir a Dios. Lógicamente dicho supuesto descansa sobre una hipótesis (*Hypothese*) que, Kant considera como principio de explicación del bien supremo que buscamos como seres racionales. Dicho encargo descansa dice Kant en la (...) *fe (Glaube)* y, concretamente en la *fe racional (Vernunftglaube)*. Sólo de esta manera se puede al menos esperar que a partir del cumplimiento del deber moral, en algún momento del tiempo, pueda alcanzarse la felicidad y con ella el supremo bien.

Esto descansa más en una confianza en la bondad de un Dios creador, que en el cumplimiento del obrar correcto. Es decir, que dicho supuesto descansa sobre el teísmo moral de Kant. En la *Contienda de las facultades* se considera la idea de Dios como el discurso ulterior del examen crítico. Allí se indaga “¿Posee la idea inevitable e incontenible de la razón de un creador del universo y, por lo tanto, de nosotros mismos y de la ley moral, un fundamento válido allí donde el principio teórico de su naturaleza se revela incapaz de afianzarla y consolidarla?” (KANT I. , 1999, pág. 52) Sin duda de lo anterior, se desprende el más bello argumento y prueba de la existencia de Dios, confirmando la prueba mostrada y alcanzada en la *CrPra*, es decir, la *prueba moral* de la existencia de Dios. De la idea relativa de un creador moral, emerge la idea pensable no cognoscible de que esta causa moral haya sido creado el universo y la misma ley moral, pero sin duda, esto no deja de ser muy problemático –ninguna prueba fehaciente–, pues lo único que *puede* presuponerse de Dios es que haya dispuesto nuestra naturaleza para una concordancia semejante entre ley moral y felicidad en un reino de los fines. Según el § 86 de la *CdJ*, esto se da en una *Teleología ética*: “Así, pues, tiene el hombre que ser ya supuesto como fin final de la creación, para tener un fundamento de razón por el cual la naturaleza deba coadyuvar a su felicidad, cuando la naturaleza es contemplada como un todo absoluto según principios de los fines”

En este sentido, en la presuposición de dicho entendimiento, tiene sentido una espera (*Erwartung*) moral. En este sentido el hombre como fin final⁷⁰ de la creación se propone como meta la felicidad, actuando no como “[...] miembro de la naturaleza sino de la *libertad*, de su facultad de desear, es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y con relación a ella, la existencia del mundo un fin final” Presuponer como fin final de la naturaleza al hombre y, con ello de toda la creación, no puede ser de otra manera que como *ser moral*. Dicho postulado no puede recaer -dice Kant- en el goce, sea corporal o espiritual, es decir en la felicidad, sino en el hombre como ser capaz de moralidad. Según la consideración del § 86 de la *CdJ*.

El otro argumento que esgrime Kant, es que en el mundo encontramos ordenaciones de fines, subordinando unos fines condicionados a otros superiores incondicionados, es de esta manera que se puede concebir un fin final, que no es un fin de la naturaleza en sí misma, sino de la existencia de ésta en cuanto sus disipaciones han sido dispuesta como fin último de la creación por un supremo entendimiento, de lo que se trata aquí es del concepto de finalidad. La condición principal para considerar el mundo como un todo en conexión según fines, y como un *sistema* de causas finales, descansa en una causa suprema, según lo ratifica en el § 86, de la *CdJ* “Partiendo de ese principio, tan determinado, de la causalidad del ser primero, tendremos que pensarlo no sólo como inteligente y legislador de la naturaleza, sino también como jefe

⁷⁰ Todos estos presupuestos teóricos como prácticos son fundamentales no sólo para establecer los fundamentos del conocimiento teórico-especulativo o la determinación de la voluntad en fin moral, sino que son dos usos que suponen unos fines y una finalidad donde el ser racional, por pensarse así mismo en un acto de autorreflexión se propone como fin último de la creación, llamada por ello, a idear un mundo mejor en el sentido de la relación de todos los seres racionales, y en responsabilidad con los otros seres de la naturaleza. En la *CdJ*, Parágrafo 88, Kant nos propone esta tesis de la siguiente manera: “La razón pura como facultad práctica, es decir, como facultad de determinar el uso libre de nuestra causalidad mediante ideas (conceptos puros de la razón), no sólo encierra en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que proporciona al mismo tiempo, por medio de ella, un principio subjetivo-constructivo en el concepto de un objeto que sólo la razón puede pensar, y que debe hacerse real en el mundo mediante nuestras acciones según aquella ley. La idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes morales tiene, pues, realidad objetivo-práctica. Estamos a priori determinados por la razón a perseguir con todas las fuerzas el supremo bien del mundo, que consiste en la reunión mayor del bien físico de los seres racionales del mundo con la condición suprema del bien moral, es decir, en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a la ley”

superior legislador de un reino moral de los fines” El supremo bien, en pensable y podemos esperarlo, bajo este fundamento. Kant en una de sus últimas obras, la *Contienda de las facultades* confirma este principio de su teísmo moral.

De la idea relativa a un creador del mundo fundamentada en dicha prueba surgió finalmente la idea práctica de un legislador moral universal⁷¹ para todos nuestros deberes, concebido como autor de la ley moral que mora en nosotros. Semejante idea le brinda al hombre un mundo completamente nuevo. Tal idea le hace sentirse creado para un reino distinto al de los sentidos y del entendimiento, a saber, para un reino moral, un reino de Dios. (KANT I. , 1999, pág. 53)

Sobre este principio se puede fundamentar el valor de la *espera moral*, no obstante, es bueno observar que la espera moral, no descansa en la felicidad, sino en la ley moral, en el cumplimiento de los deberes morales por parte de la humanidad racional. En cuanto al supremo bien, como unión de la virtud que proviene del cumplimiento del deber y la felicidad queda hipotecado por el teísmo moral de Kant. Es en este principio que podemos esperar el progreso moral de la humanidad, aunque éste evidentemente parece degradarse cada vez más. Sin embargo, la libertad y la filosofía práctica abren esta puerta de la esperanza moral. En este orden, la conciencia del deber en su relación con la búsqueda del bien supremo es comprendida como tendencia de la razón al fin final (*Endzweck der Schöpfung*) Esta postulación descansa como se había dicho antes, en una fe racional del creyente en el creador moral, que pueda garantizar con su bondad dicho final.

En este sentido, la esperanza o mejor la espera moral, no es un sentimiento que se desprende de la virtud moral muestra por parte del hombre. La esperanza se propone como una emoción viva, opuesta a la *tristeza* y la *desesperanza*. El que tiene esperanza, lo espera todo en Dios, pues éste le puede garantizar la unión de la virtud moral con la felicidad en un bien supremo. “La esperanza moral es un hábito efectivo, pero ligado, no hay que olvidarlo, a los principios y esfuerzos de la razón práctica” (BILBENY, 1992., pág. 35) Esta razón práctica abre la posibilidad de un final donde se logre dicho objetivo, pero en la perspectiva de un tiempo indefinido. La antinomia

⁷¹La prueba que esgrime Kant sobre la existencia de Dios es sólo una prueba moral, única por demás, que parece ser válida para Kant Ver, *CdJ* Parágrafo 87 y 88.

de la razón práctica –la oposición entre felicidad y moralidad–cuya resolución nos deja pensar, el supremo bien sólo es posible fuera del mundo. Pero también, en la inmortalidad del hombre no como individuo, sino como género a partir del devenir y desarrollo histórico.

Bajo esta perspectiva ¿se puede considerar, una esperanza en clave ético-cosmopolita? Especialistas en Kant como Javier Murguerza reconoce que para Kant la esperanza moral descansa en el fundamento último de la religión, sin embargo, no deja de referenciar que “(...) tampoco es menos cierto que esa esperanza es susceptible de secularización y de transformación en “esperanza de un mundo mejor” (MURGUERZA, 1986, pág. 67) Pero es sin duda, el propio Kant el que empieza a validar dicha posición de la historia en sentido cosmopolita en su texto *Filosofía de la historia*, cuando propone indagar sobre el progreso (*Fortschritt*) moral humano. ¿Hasta qué punto dicha posición se desliga de una fe en sentido religioso? Kant en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita* plantea varias proposiciones al respecto, una de las más importantes es la tercera:

La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de su existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que el mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la razón (KANT, 2004, pág. 20)

Allí propone Kant que la naturaleza no hace nada superfluo y que actúa de acuerdo a medios inesperados para lograr sus fines. El fin más importante de la naturaleza es el hombre, en cuanto ser racional, es decir, tiene su finalidad en el perfeccionamiento de la *especie* y no en el *individuo*, según el segundo principio. Es tanto así, que la naturaleza no ha facilitado nada al hombre frente a las demás especies, y ha presupuesto que todo se lo tenga que ganar con su propio esfuerzo y su propia razón hasta llegar al lugar más elevado del desarrollo, la consolidación de una constitución civil perfecta entre estados, según el postulado del séptimo principio. Todo esto con el fin de que el hombre salga de su desoladora contingencia (*Urgenfähr*) en la que está sumido frente a las demás especies En este proceso dice

Kant la naturaleza ha actuado de acuerdo a este fin, moviendo de una forma que supere el instinto y el individualismo.

[...] al esforzarse alguna vez de la mayor grosería a la más grande habilidad, es decir, a la íntima perfección del pensamiento y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra), a la felicidad, tuviera, él sólo, todo el mérito, y sólo a él mismo se lo agradeciera. Es como si la naturaleza hubiera atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia *estimación racional* de él mismo (KANT, 2004, pág. 20)

Estas dificultades que al parecer la misma naturaleza ha puesto, son medio para que el hombre alcance su fin más elevado. Pero entre los medios más importantes para la naturaleza alcanzar sus fines están los antagonismos dentro de la sociedad, dicho antagonismo es la *insociable sociabilidad* del hombre. El hombre presenta una tendencia a socializarse, pero a la misma vez, posee un instinto a individualizarse; por la primera es movido a entrar en la sociedad, por la segunda, romper esos vínculos sociales. Pero es el instinto de individualizarse el que la naturaleza con más fuerza utiliza para desarrollar todas las disipaciones naturales del hombre evitando la cobardía y la pereza. El hombre en su afán de dominio y su propia codicia intenta alcanzar cierta estabilidad entre sus iguales, esto llevó a la consolidación de la sociedad civil. Pues como dice el propio filósofo alemán “El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza, que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia.” (KANT, 2004, pág. 22) La naturaleza obliga al hombre a salir de su satisfacción y comodidad para que se libere de su condición y logre el desarrollo de sus facultades de acuerdo a un fin.

Dicho fin no es más que la sociedad civil, que a partir de la educación y la cultura (*Bildung*) de la humanidad, más que en una civilización (*Zivilisierung*) pueda cambiar su libertad salvaje, por ley civil que reconozca a los otros. En el sentido que el hombre libremente y por un acto de su propia razonamiento pueda “[...] renunciar a su bruta libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal” (KANT, 2004, pág. 25.) Una constitución legal que funde un sociedad en paz y regida por el principio del respeto a la humanidad, principio supremo de la humanidad y a la cual contribuye la misma naturaleza, al salvaguardar la libertad humana en medio de la

diversidad de individuos “[...] a causa de la diversidad de estirpes en la organización más conveniente para la sociabilidad, que constituye el magno fin del destino de la humanidad” (KANT, 2004, pág. 82)

No obstante, al considerar la antinomia de la razón práctica entre *moralidad* y *felicidad*, se muestra que, el supremo bien, como unión de estos dos conceptos, sólo puede ser fundamentado por la hipótesis de Dios como supremo creador moral. Dicho postulado, unido al deber moral son *conditio sine qua non* para esperar el supremo bien; dichos postulados abren la posibilidad de la *esperanza moral*. No obstante, dicha esperanza moral, está fundada en una fe racional en Dios, que nos garantice en un tiempo indefinido y como fruto del cumplimiento de nuestros deberes morales, el supremo bien. Lo anterior, hace presuponer, que el supremo bien, y la esperanza moral están hipotecados por el argumento del teísmo moral kantiano. Esto se puede ver claramente tanto en la *Crítica del juicio* (CdJ) al considerar la naturaleza como creación de un ente superior y que dirige moralmente todas sus disposiciones para que el hombre pueda desarrollar todas sus facultades de forma libre y activa en un reino de los fines. La misma *Filosofía de la historia*, presupone este principio teleológico de la naturaleza, donde se recoge la posibilidad de una historia universal en sentido cosmopolita, cuya meta última es una confederación de naciones unida por el derecho y el respeto de la dignidad humana entre naciones. La esperanza moral en este sentido, al estar hipotecada por este principio de teísmo moral, resulta moralmente pensable, pero a la vez, y con más fuerza, deja ver al supremo bien como sólo posible fuera del mundo, en el sentido, que lo plantea en una de sus últimas obras, la *Contienda de las facultades*: “Tal idea le hace sentirse creado para un reino distinto al de los sentidos y el entendimiento, a saber, para un reino moral, para un reino de Dios” (KANT I. , 1999, pág. 53)

Lo anterior lleva a considerar la esperanza moral como un sentimiento trágico de la vida humana, al tener que asumirse en una espera que no se sabe cuándo ni cómo se colmará, pues no depende de nosotros, sino de la bondad y de la existencia de Dios como creador moral de todo. Dicho postulado marca la condición paradójica de la vida humana que con su libertad puede desarrollar todas sus facultades de una forma

autónoma y activa, pero por otro lado, marca su limitación y contingencia, en el sentido de que el hacerse digno de la felicidad, a partir de la virtud, no es garantía de nada, a excepción de una buena conciencia o una sana y tranquila conciencia que descansa en el deber cumplido. Después de todo, dicha postura sólo es asumible por una *fe racional* que se fundamenta en la idea de la existencia de Dios. De esta manera, la tensión naturaleza y libertad parece irreconciliable, pues como lo dice en el texto: *Conjeturas sobre el presunto comienzo de la historia humana*: “Luego, la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que ella es obra de Dios; la historia de la libertad, con el mal, pues es obra del hombre” (KANT I. , 2004, pág. 61) Lo anterior, marca la finitud y la impotencia humana o su abnegación, en el sentido que sólo intente realizar sus deberes morales sin esperar nada a cambio. Esto marcaría posiblemente la más alta condición moral, la del sujeto moral que aun pudiendo hacerse digno de la felicidad, no la espera como recompensa y sólo aspira a *hacer un buen uso de la libertad*, es decir, cumplir su deber moral. Es en el buen uso de la libertad que el hombre se hace digno de la felicidad. Kant en las *Reflexiones sobre filosofía moral* nos dice: “La dignidad de la naturaleza humana radica simplemente en la libertad; sólo mediante ella podemos llegar a ser dignos de algún bien. Ahora bien, la dignidad de un hombre (el ser digno) se funda en el uso que haga de la libertad, ya que en él se hace digno de todo bien” (*Refl.* 6856). (Subrayado nuestro) Es el hacerse digno lo único que el hombre puede esperar de sí mismo, pues está en sus manos realizarlo; la felicidad si bien se puede esperar a partir de este uso de la libertad que lo hace digno de cualquier bien, o en la misma hipótesis de un Dios como creador moral, no compete al ser humano, dicha realización. ¿Qué otro bien podría esperar el hombre que hacerse digno de la felicidad mediante el buen uso de libertad, y ello por la obligación moral que le compete como ser racional? El hombre debe actuar por su propia convicción y libertad aunque el futuro le parezca lo más oscuro y desesperanzador posible, es decir, no debe esperar recompensa, sea esta la felicidad o cualquier otra, pues su propio actuar sólo debe regirse por el deber moral. De esta manera puede decir Kant: “La virtud nos hará felices si fuera universalmente practicada; pero esta felicidad no es tan valiosa como la virtud, y ésta tiene valor interior prescindiendo de aquella” (*Refl.* 7196). El volverse virtuoso, es entonces, su única y mayor recompensa. ¿Qué más puede esperar un hombre que ha cumplido con sus deberes morales, que recibir la muerte con una sonrisa? Pues ha cumplido con su deber al hacer un uso adecuado de su divina libertad.

CONCLUSIONES.

La *Crítica de la Razón Pura* se agrupa en las tres cuestiones siguientes: primero, ¿qué funciones o formas a priori, posee la sensibilidad? Lo segundo, está referido a ¿qué valor objetivo podemos conceder a los conceptos puros del entendimiento en la ciencia y en la metafísica propiamente dicha? A dicho cuestionamiento se dirige la deducción trascendental de las categorías. Lo tercero se refiere establecer los límites de dichas formas puras a priori. ¿A qué uso debe limitarse la razón para que estos conocimientos sean a priori y objetivos es decir, válidos para el conocimiento científico? A estos tres interrogantes obedecen las tres facultades que Kant analiza en dicha obra y que determinan la arquitectónica de la misma razón: *facultad sensible* con sus *intuiciones*, el *entendimiento* con sus *conceptos* y *principios*, y por último, la *razón* propiamente dicha, con sus *ideas*. De esta forma, la primera división de la crítica especulativa, es la *Estética trascendental*, en ella, realiza un examen crítico de la sensibilidad. La segunda división corresponde a la *lógica trascendental*, donde realiza un examen crítico del entendimiento, el uso y límites de sus conceptos. La tercera gran división obedece a la dialéctica trascendental o examen crítico de la razón en su uso suprasensible. De lo anterior, hemos extraído cinco conclusiones, las tres primeras, referidas a la división de la crítica especulativa antes mencionada. La cuarta referida a la antinomia entre moralidad y felicidad y sus consecuencias, especialmente para la esperanza moral. La última es una hipótesis tentativa, de preguntar por la posibilidad que tiene la *Crítica del juicio* como puente entre lo teórico y lo práctico. ¿Es posible dicha interpretación? Si es posible bajo ¿qué presupuestos es posible? Y de ser así ¿Cómo se vería el sistema de la filosofía crítica desde este presupuesto?

➤ La filosofía crítica de Kant debe asumirse como una ciencia del hombre. Este hombre se caracteriza, por un lado, por una existencia activa frente a su conocimiento, mientras por el otro, la existencia práctica le enfrenta con la necesidad de leyes morales que determinen sus acciones. Para el primero cuenta con la *sensibilidad* y el *entendimiento*, para el segundo con la *razón* y la *voluntad libre*. En este sentido, el

hombre presenta una facultad de conocer, y una facultad de desear, la primera indica lo que “es”, la otra lo que “deber ser”- sin embargo, en la crítica del juicio Kant hable de una tercera facultad vinculada con el sentimiento de placer y displacer, la facultad de juzgar-. El hombre es por tanto, el creador no en sentido estricto, pues el hombre crea o “se invente” los conceptos, puesto que estos son condiciones a priori de todo pensamiento y conocimiento objetivo, es decir, que se refieren a priori a objetos dados. Sin embargo pueden ser creaciones históricas relativas a la cultura como hija propia de la razón humana, según lo piensa Cassirer. Pues donde alcanza su mayor grado de independencia, actividad y espontaneidad es en la razón. Pues incluso el entendimiento y las categorías de este, están atadas al mundo de lo sensible como lo permite ver, el hecho que deban estar amarradas a las intuiciones para alcanzar objetividad y no ser meros conceptos vacíos o juego de representaciones. Esto se puede ver en la concepción que tiene Kant de intuición, lo que ya de por sí marca el límite y la finitud del conocimiento humano. Dicha idea de intuición le pretermite desligarse de las exageradas pretensiones de la metafísica tradicional que presentaban ideas como Dios y la libertad de nuestras acciones como conocimientos teóricos. En este sentido, el límite objetivo y legítimo del conocimiento de la naturaleza no es otro que el uso de los conceptos puros del entendimiento en referencia a la intuición. Esto es propiamente, la filosofía trascendental que tiene su límite en la analítica trascendental o filosofía trascendental.

➤ No ocurre así, con la razón, la cual por su propia naturaleza tiende a lo suprasensible. Allí se empieza a marcar un deslinde de toda legalidad, causalidad y necesidad absoluta de la naturaleza; pero mientras que esta pretensión conduce en lo especulativo a la *ilusión trascendental*, en el plano práctico conduce o caracteriza a la moralidad que alcanza su más alto grado en la humanidad que posee todo hombre como ser libre y racional. Sobre esta idea de humanidad se dignifica a todo hombre, en el sentido de que es más que una cosa o una máquina; es una persona, y por lo tanto, no debe ser usada como medio para fines de otro. Ahora bien, dicha posibilidad inicia en el contexto mismo de la crítica especulativa, nos referimos a la dialéctica trascendental. Las ideas que se exponen allí no tienen un uso legítimo en la teoría, pero insinúan un uso moral de la razón. Dentro de este cuadro emerge la libertad trascendental en relación con los problemas cosmológicos.

➤ En este orden, *La libertad trascendental* en Kant no es un descubrimiento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la Razón Práctica*. Es en la misma crítica especulativa, en el segundo prólogo, y en el contexto de las discusiones cosmológicas, en relación con la tercera antinomia, donde se descubre dicha libertad. Es partir de la libertad trascendental que se abre la puerta a la moralidad y a un campo totalmente diferente al de una causalidad determinada por el mero mecanismo natural. En este sentido, se abren igualmente, todas las nociones que entran en juego en una moral autónoma. *La libertad trascendental* hallada en la crítica especulativa si bien es desbordada por la *libertad moral o práctica*, es la condición de posibilidad de la *libertad moral*, pues como dice Kant, la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de la libertad práctica. Libertad práctica que alcanza autonomía frente a lo teórico-especulativo en el sentido de que las categorías de la libertad presentan una ventaja evidente en comparación con las categorías de la naturaleza, Pues estas no son únicamente meras formas del pensamiento que determinan objetos mediante conceptos universales, pero referidos a una intuición para nosotros. Las categorías de la libertad se dirigen ahora a la determinación de un libre albedrío que tiene por fundamento una ley pura práctica, por ello, no necesitan esperar intuición, sino que ellas mismas derivan en “conocimiento”. En todo este proceso de análisis de la libertad desde la crítica especulativa, estamos convencidos que se mueve la intención de Kant por establecer la posibilidad de un mundo moral, donde el hombre sea creador de su propio mundo moral a partir del buen uso de la libertad, y con independencia de todo influjo externo, deseo, inclinación, manipulación social o política.

➤ Por último se consideró la antinomia de la razón práctica entre moralidad y felicidad como componentes del bien supremo. La unidad entre moralidad y la felicidad sólo se puede articular a partir de la esperanza en la hipótesis de Dios como garante del bien supremo. Esto sume al hombre, como creyente, en una fe racional, en una espera o en una esperanza fundada en dicho creador moral. Esta tesis, sin duda, está anclada a la religión y teísmo kantiano, y no se puede desligar de ésta. A pesar de esto resulta concebible al menos que el hombre cumpla sus deberes morales sin esperar como consecuencia necesaria de sus acciones una felicidad futura. En este sentido se puede ver que la recompensa y la verdadera felicidad que el hombre puede

esperar, es la propia tranquilidad interior, y ésta es su verdadera y efectiva recompensa para sí mismo y su gran aporte a la humanidad y la sociedad donde se desarrolla.

➤ Esta última conclusión está fuera del marco general del trabajo, es más bien una tesis tentativa, una inquietud fundamental que surge del trabajo. Dicha posibilidad no es nueva ya ha sido pensada, sin embargo, su desarrollo no deja de ser fragmentario en el pensamiento de Kant. Se sabe que una cosa es el conocimiento regular y legítimo de la *naturaleza*, y otra cosa, es el discurso sobre la *ética* y la *libertad*. En la *Crítica de la razón pura*, el entendimiento fija el conocimiento de la naturaleza en conceptos y, estos alcanzan objetividad al ser remitidos a la intuición. Frente a este proceso especulativo, emerge la posibilidad de pensar la libertad como algo no determinable por la causalidad natural y mecánica, dando origen a un uso práctico de la razón. La distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí* desata desde el mismo momento de su realización, y especialmente desde la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, las críticas de sus contradictores, debido a la escisión que marca dentro del mismo sujeto, entre sujeto fenoménico y nouménico, entre razón teórica y razón práctica; con el fin de resolver dicho distanciamiento, Kant emprende la segunda de sus críticas, pero en vez de resolver el problema, lo agudiza como se puede ver en la *conclusión* a la *Crítica de la razón práctica*. En este orden, ¿es posible pensar la *Crítica del juicio* como puente entre el abismo de la crítica especulativa y la práctica? ¿Puede la tercera crítica a partir del juicio reflexionante y de la idea de finalidad, ver la naturaleza bajo otra concepción diferente del mecanismo causal y de la moral, bajo otro principio que sensibilice el rigorismo del deber? Si es así ¿Cómo puede ser esto? ¿Cómo se vería el sistema de la filosofía crítica desde este presupuesto de la tercera crítica?

Bibliografía

- AGUSTÍN, S. ((MCMLVII) 1957) *Diálogos: Soliloquios, De la vida feliz, Del Orden; Tomo I. Introducción general y Bibliografía Por Victorino Capanaga, O,R, S, A.* Madrid: BAC.
- _____ ((MCMXLVIII) (1958) *Tratado de la Santísima Trinidad. Tomo V. Introducción y notas del Padre. Fr. Luis Arias, O.S.A. Doctor en teología, Preofesor y regente de estudios en el monasterio de Santa María de la vid.* Madrid: BAC.
- ALLISON, E. H. (1992) *El idealismo trascendental de Kant: Una interpretación y defensa. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro.* Brcelona: Anthropos.
- AQUINO, T. ((MCMLXIV) 1964) *Summa theologiae. Tomo I. traducción del R. P. Raimundo Suarez, O.P. Anotaciones y Apendices del R. P. Francisco Muñiz, O.P.* Madrid: BAC.
- ARAMAYO, R. R. (2001) *Immanuel Kant. La utopia moral como emancipación del azar.* Madrid: Edaf.
- ARISÓTELES. (1994) *Política. Introducción, Traducción y notas de Manuela García Váldez.* Madrid: Gredos.
- _____ (1990) *Metafísica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.* Madrid: Gredos.
- BILBENY, N. (1992) *La esperanza moral en Kant. En: La Cumbre del Criticismo. Simposio sobre la crítica del juicio de de Kant. recopilación de Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar.* Barcelona: Anthropos .
- BUBER, M. (1994.) *¿Que es el hombre? Traducción de Eugenio Imaz.* México: Fondo de cultura económica.
- _____ 1995) *El eclipse de Dios, Estudios sobre la relación entre religion y filosofía. Traducción de Luis Fabricant, Introducción de Roberto M. Selzer.* México: Fondo de cultura económica .
- CAIMI, M. (2008) *Introducción a los progresos de la metafísica.* México: Fondo de cultura Económica.
- CASSIRER, E. (1977) *Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martín Hiedegger: En ideas y valores .* Bogota, Colombia: Universidad nacional de colombia.
- _____ (1998) *Kant vida y doctrina.* México : Fondo de cultura económica.
- _____ (2007) *ROUSSEAU, KANT Y GOETHE, Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces. Traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas.* México: Fondo de Cultura Económica .

CHARLES, W. (1988) *De paracelso a Newton: La magia en la creación de la ciencia moderna*. México: Fondo de Cultura Económica .

CRUZ, V. D. (1991) *Las cuatro preguntas de Kant*. Bogotá : Planeta.

DESCARTES, Rene. (1998) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.

FERNANDO, M. (1989) *Libertad y Experiencia, la fundamentación de la moral en la fundamentación de la Crítica de la razón pura: en Kant después de Kant, Bicentenario de la crítica de la razón práctica*. Madrid: Tecnos.

FISCHER, K. (1973). *Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica, Escrito que figura como introducción a la versión (Parcial) de La Crítica de la razón pura, efectuada por José del Parejo y publicada por Editorial Losada. Buenos Aires, 1973* . Buenos Aires: Losada.

GADAMER, H.-G. (1998) *El giro hermenéutico. Traducción de Arturo Parada*. Madrid: Cátedra.

GRANJA, Castro. Dulce María. (2005) *Estudio preliminar a la Crítica de la razón Práctica*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ Dulce María. (2005) *Introducción a las Observaciones de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica.

GLOY, K. (1991) *Teoría kantiana de la autoconciencia. Traductor Carlos Mármela Arroyave*. Medellín: Revista, Estudios de Filosofía.

GUILLERMIT, L. (1998) *Immanuel Kant y la filosofía crítica: en Historia de la filosofía, ideas y doctrinas. Tomo III*. Madrid: Espasa-Calpe.

GUYER, P. (2006) *Kant* . London and New York: Routledge Taylor & Francis Group .

HEIDEGGER, M. (1975) *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales. Traducción de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szanky*. Buenos Aires: Editorial alfa.

_____ (1989) *¿Que es Metafísica? Ser verdad y fundamento..* Buenos Aires: Siglo XX.

_____ (1996) *Kant y el problema de la metafísica. Traducción de Gred Ibcher Roth, Revisión de Elsa Cecilia Frost*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2000) *Problemas fundamentales de la fenomenología. Cursos de Marburgo del semestre de verano de 1927 editado por Friedrich- Willhen von Hermann. Traducción y prólogo de Juan José García Norro*. Madrid: Trotta.

HÖFFE, O. (1986) *Immanuel Kant. Versión Castellana de Dörkde la versión Verlag C.H. Beck, Munich 1983*. Barcelona: Herder.

_____ (2003) *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel.

- HOLZHEY, H. (2005) *Historical Dictionary of Kant and Kantianism* . Lanham, Maryland - Toronto y Canada: Scarecrow, Press.
- HOYOS, V. G. (1978) *El Problema de la libertad humana en Kant. Ideas y valores* Nos. 51 y 52. Abril, 1978. Bogotá: Universidad nacional .
- HUME, David. (1992) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Grupo, Ed, Norma: Bogotá
- KANT, I. (1972) *Prolegomenos a toda metafísica del futuro. Estudio introductorio y análisis de la obra por F. Larroyo*. México: Porrúa.
- _____ (1991) *Tansición de los principios de la ciencia natural a la física (OPUS POSTUMUM)* Edición de Feliz Duque. Barcelona: Anthropos. .
- _____ (1996) *Fundamentación de la metafísica de las constumbres. Edición bilingue y traducción de José Mardomingo*. Barcelona: Ariel.
- _____ (1998) *Crítica de la razón pura. Prólogo traducción, notas e indices de Pedro Rivas*. Buenos Aires: Alfaguara.
- _____ (2000) *Lógica un manual de lecciones. Edición original de G. B. Jäsche) acampañada de una selección de reflexiones del legado de Kant. Edición María Jesús Vázquez Lobeiras, Prefacio Nobert Hinske*. Madrid.
- _____ (2005) *Crítica de la razón práctica. Edición bilingue aleman-español. Traducción, estudio preliminar, notas e indice analítico de Dulce María Granja Castro. Revisión técnica de Peter Storandt*. México: Fondo de cultura económica.
- _____ (2007) *Crítica del juicio. Edición y traducción de Manuel García Morente*. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (2008) *Los progresos de la metafísica. Edición bilingue aleman-español. Traducción, estudio preliminar e Indeces de Mario Caimi*. México: Fondo de cultura económica.
- _____ (1946) *Historía natural y teoría general del cielo. Ensayo sobre la constitución y el origen mecanico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton. Con el Estudio de Pedro S, Laplace. Nota Preliminar de Manuel Sadosky*. Buenos Aires: Latauro.
- _____ (1960) *Por qué no es inutil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)* Traducción del alemán, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñan. Buenos Aires: Aguilar.
- _____ (1989) *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza. Introducción de Carlos Másmela*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2005) *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Edición bilingue. Traducción, estudio introductorio, notas e indice analítico de Dulce Maria Granja Castro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1980) *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible Carta Marcus Herz. Traducción de Jaime Velez y Guillermo Hoyos Vasquez*. Bogotá: Universidad Nacional.

- _____ (1991) *Antropología en sentido Pragmático. Versión de Jose Gaos*. Madrid: Alianza.
- _____ (1999) *La contienda entre las facultades de filosofía y teología. Estudio preliminar de José Gomez Caffarena y traducción de Roberto Rodriguez Aramayo*. Madrid: Trotta.
- _____ (2004) *Filosofía de la historia, Qué es la ilustración . Traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa*. La Plata: Caronte.
- _____ (2004) *Reflexiones sobre filosofía moral. Traducción, estudio introductorio y notas de José G. Santos Herceg*. Salamanca: Sígueme.
- Kant and the New Philosophy of Religion. Edited by Chris L. Firestone And Stephen R. Palmquist .*
(2006) Indiana: University Press.
- LEIBNIZ. (1961) *Monadología. Traducción del francés, Prologo y notas de Manuel Fuentes Benuot*. Buenos aires: Aguilar.
- _____ (1971) *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Tomo II, sobre las ideas. Traducción del francés y prólogo de Eduardo Ovejero y Maury*. Buenos Aires: Aguilar.
- LOCKE, John. (2000) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. traducción de Edmundo O'Gorman, prólogo de José A. Robles y Carmen Silva. México: Fondo de Cultura Económica
- MAIMONIDEZ. (2001) *Guia de los perplejos. Versión León Dujoyne. Prólogo Angelina Muniz-Humberman*. México: Conaculta.
- MARCIALES, L. (2008). *Dos aproximaciones Kantianas a la identidad del sujeto*. Venezuela: Revista Episteme, Vol, 28. Universidad Central de Venezuela.
- MARCUSE, H. (1970) *Ontología de Hegel*. Barcelona: Martinez Roca.
- MEJÍA, Q. O. (1997) *Justicia y democracia consensual*. Santafé de Bogotá : Siglo del hombre .
- MONTERO, M. F. (1989) *Experiencia y libertad: La fundmantación de la libertad moral en la Crítica de la razón pura..* Madrid: Tecnos.
- MURGUERZA, J. (1986) *La razón sin esperanza .* Madrid: Taurus .
- OCHOA, R. F. (2005) *Newton y el Dios del dominio. Teología voluntarista ilustrada en los conceptos de espacio y tiempo absoluto y gravitación universal*. Medellin, Antioquia: Revista, Estudios de filosofía.
- PANNENBERG, W. (2002) *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía. Traducción de Rafael Fernandez Duque..* Salamanca: Sígueme.
- RAEYMAEKER, L. D. (1956). *Filosofía del ser. Ensayo de Sintesis metafísica. Versión castellana de María Dolores Mouton y Valentín Garcia Yebra*. Maridd: Gredos.
- PASCAL, Blas.(1989) *Pensamientos*. Barcelona: Nauta.

- PATON, H. J. (1963) *Kant's Metaphysic of Experincia. A Commentary on the first half of the kritik der reinen vernunft. Volumen two.* London.: Unwin Brothes Ltd, Woking.
- PESQUERO, F. E. (2002) *El problema de la libertad en la filosofía critica de Kant. Genesis evolución y sus realización en el mundo..* Madrid. : Universidad Complutense. .
- PÖGGLER, O. (1986) *El camino del pensar de Martín Heidegger. Traducción y notas de Feliz Duque Pajuelo, con un apendice sobre "los ultimos años de Heidegger",* Madrid : Alinaza Universal.
- RÁBADE, R. S. (1969) *Kant y el problemas gnoseológicos de la Critica de la razón pura.* Madrid: Gredos.
- Recopilación. (1992) *The Cambridge Companion to Kant. Edited, Paul Guyer.* Cambride: Universite Press.
- ROSSI, j. P. (2005) *The social authority of reason. Kant's critique, radical evil, and the destiny of humankind.* New York: University Press.
- SARTRE, J. P. (1968) *La trascendencia del ego. Trasducción de Oscar Masotta.* Buenos Aires: Calden.
- SICHÉRE, B. (1996) *Histoias del mal.* Barcelona: Gedisa.
- SPINOZA, B. (1984) *Etica demostrada segun el orden geometrico. Traducción de Angel Rodriguez Bachiller.* Madrid: Sarpe.
- STERN, R. (2001) *Hegel, Kant and Structure of the Object.* . London, And New: Routledge.
- STRAWSON, P. (1975) *Los limites del sentido. Ensayo sobre la crítica de la razón pura. Traducción de Carlos Thiebaut Luis-andré.* Madrid: Revista de Occidente.
- SUAREZ, F. (2011) *Disputationes metaphysicae: disputaio prima.* Madrid.: Biblioteca catolica digital. [http://wwwmercabac.org/Filosofía/Suarez/metafisica 01-1.htm](http://wwwmercabac.org/Filosofía/Suarez/metafisica%2001-1.htm).
- TORRETTI, R. (1986) *Manuel Kant. Estudio sobre los fundmantos de la filosofía crítica.* Buenos Aires: Charcas.
- The Blackwell guido to Kan's Ethics. Edited by Thomas E. Hill, JR.*(2009)United Kingdon: Blackwelll.
- TURRO, S. (1996) *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant.* Barecelona: Anthopos.
- WATKINS, E. (2005) *Kant and metaphysics of causality.* Cambridge: University Press.